AHMET YAŞAR OCAK

# OSMANLI TOPLUMUNDA ZINDIKLAR VE MÜLHİDLER

## YAHUT DAİRENİN DIŞINA ÇIKANLAR (15.-17. YÜZYILLAR)

"Hep sormuşumdur: Sokrates'i mahkemeye verenler acaba hangi delillere dayandılar da, Atinalılar, devletin iyiliği için onun ölmesi gerektiğine inandılar? Ona yöneltilen suçlama şöyle bir şeydi: Sokrates devletin inandığı tanrılara inanmamakla ve başka birtakım tanrılar getirmekle, ayrıca, gençlerin ahlakını bozmakla suçludur."
Ksenofon, Sokrates'ten Anılar, I. Kitap

## ÖNSÖZ

Çok geniş topraklar üzerinde altı yüzyıl gibi uzun bir ömür sürmüş Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihinde, onu meydana getiren, çeşitli etnik ve dini kökenlere, kültürlere mensup insanların oluşturduğu dev bir toplumsal yapıyı, zaman içindeki değişimini, bu değişimin etkenlerini, bunların yarattığı birtakım düşünce dalgalanmalarını ve toplumsal hareketleri görüntüleriyle izlemek, anlayabilmek, lüzumlu olduğu kadar da çok zor bir iş olarak araştırıcıların karşısına çıkıyor. Yaklaşık bir yüzyıldır büyük bir emek ve gayret sarf ederek sürüp gitmekte olan dünya Osmanlı tarihi araştırıcılığı, bu büyük imparatorluğun toplumsal yapısının tarihsel gelişimini anlama konusunda yıllardan beri önemli birtakım sonuçlar ortaya koymuş bulunuyor. Buna rağmen, bu geniş alanın daha araştırılacak pek çok problemi olduğuna, araştırıcıları ve bilim adamlarını daha yıllarca meşgul edeceğine şüphe yoktur.

İşte bu araştırmada da, Osmanlı toplumunun muhtelif kesimlerinin merkezi iktidarla ilişkilerinden doğan bazı problemlerden oldukça zor biri, toplumsal tarih perspektifinden ele alınmaya çalışılıyor. Bu zor problem, 15. yüzyıldan 17. yüzyıla uzanan üç yüz yıllık bir zaman içinde, Osmanlı siyasi ve toplumsal düzenine, bu düzenin arkasındaki resmi ideolojiye karşı, sözü edilen genel değişim çerçevesinde toplumun bazı kesimlerince görüntülenen, bazen ferdi, bazen kitlesel çıkışlar şeklinde değişik mahiyette bir dizi olay ve harekettir. Dönemin terminolojisiyle, "zendeka ve ilhad" yahut "zındıklık ve mülhidlik," bugünkü Türkçeyle "sapkınlık ve dinsizlik" hareketleri, bu hareketlerin genellikle idamla cezalandırılmış zındık ve mülhid denilen öncüleri veya yöneticileri, devletin en- güçlü zamanlarını temsil eden 15., 16. ve kısmen 17. yüzyıllarda resmi ideolojiye ve düzene karşı çıkan kimse ve çevreler, yahut başka bir deyişle, "dairenin dışına çıkanlar" olarak uzun zamandan beri dikkatimizi çeken fevkalade cazip bir konuydu.

Söz konusu olay ve hareketlerin üç yüz yıl gibi uzun bir döneme yayılmış bulunması, toplumun başka kesimlerine karşı değil, bizzat Osmanlı siyasal iktidarına karşı meydana gelmesi, söz konusu dönem içerisinde birbirinden oldukça farklı sosyal çevrelerce sergilenmiş bulunması, Osmanlı merkezi iktidarının ideolojisine karşı başka birtakım ideolojik unsurlara referans vermesi, kanaatimizce Osmanlı toplumsal yapısında merkeze karşı ciddi bir muhalefet olgusuyla karşı karşıya bulunduğumuzu gösteriyor.

Bugüne kadar daha çok Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasal ve sosyoekonomik yapısının, teşkilat ve kurumlarının tahliline yoğunlaşan Osmanlı tarihi araştırıcılığı, gündeme getirdiği pek çok problem arasında, Osmanlı-Safevi mücadelesi dönemine rastlayanlar hariç,1 Osmanlı toplumsal muhalefet hareketlerinin tarihine henüz yeterli ölçüde eğilmiş görünmüyor. Oysa bu hareketlerin gerek toplumsal ve siyasal, gerekse düşünce boyutunun incelenip toplu bir tarihinin meydana getirilmeye çalışılması, herhalde Osmanlı sosyal tarihinin aydınlanabilmesi için araştırıcıların önüne hiç de küçümsenmeyecek veriler koyabilecektir.

Bu kitapta, 15. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar uzanmakla beraber, esas olarak 16. yüzyılda yoğunlaşan ve dini bir söylemle ortaya çıkan bir dizi bireysel ve toplumsal hareket ele alınmaya çalışılmıştır. Bu hareketlerin, ideolojilerini dini birer söylemle ortaya atmış olmaları ve Osmanlı merkezi iktidarının da bu hareketleri kendi dini söylemi çerçevesinde değerlendirmesi, onları dikkate layık bir konuma getirmektedir. Bu yüzden bu hareketlerin, toplum açısından ayrı, Osmanlı siyasal iktidarı açısından ayrı anlam ve değerlendirmeleri olduğunu görmek, hiç de şaşırtıcı olmuyor. Toplum açısından bakıldığında bu hareketlerin genelde imparatorluk başkentinde ve kısmen de taşra kasabalarında ortaya çıkan hareketler olduğu, dolayısıyla sözünü ettiğimiz değişimin ilk görüntülerinin önce şehirli kesimine yansıdığının bir göstergesi olarak yorumlanması gerektiği sonucuna varılabilir. Bu sebeple bizce, farklı kesimlerde, farklı ifade biçimleriyle, ayrı ayrı ortaya çıkmış görünmelerine rağmen, aynı dönemde vuku bulan ve ilk bakışta farklı ideolojiler kullanıyor gibi duran bu hareketlerin, temelde, söz konusu değişimin yarattığı bir bunalımın görüntüleri olarak da düşünülmeleri mümkündür.

Osmanlı merkezi yönetimi açısından bakıldığında çok farklı bir manzarayla karşılaşıyoruz. Merkezi yönetimin, bu oldukça geniş tabanlı muhalefet hareketlerini ve kullandığı dini söylemleri, belirgin bir toplumsal değişimin ve bunun yarattığı birtakım rahatsızlıkların sonucu olarak değil, kendi otoritesine ve bu otoritenin dayandığı inanç ve ideolojiye bir "karşı çıkış" olarak algıladığı görülüyor. Bu sebeple bu hareketler, Osmanlı merkezi yönetimince, İslam tarihinde ilk defa 8. yüzyıldan başlayarak, Emeviler'in son, Abbasiler'in ilk dönemlerinde benzer hareketlere karşı teşekkül eden dini-siyasi gelenek çerçevesinde değerlendirilmiş ve o zamanlar kullanılan iki teolojik deyimle ifadelendirmiştir: Zendeka ve ilhad (heresie ve atheisme). Görüldüğü gibi meselenin 1) toplumsal, 2) siyasal ve 3) dinsel (veya teolojik) olmak üzere üç temel boyutu olduğu ve bunların birlikte değerlendirilmesi gereği ortaya çıkıyor. Bu itibarla, Osmanlı klasik döneminin tarihinde zendeka ve ilhad yahut zındıklık ve mülhidlik konusunu sadece siyasal veya toplumsal boyutuyla, veya sırf bir teoloji problemi olarak mütalaa ettiğimiz takdirde, pek çok soruyu cevapsız bırakmak kaçınılmaz olacaktır. Nitekim bu muhalefetin niteliğiyle ilgili bir dizi önemli soru sıralanmaktadır: Mesela, bu muhalefet hangi sebeplerden kaynaklanıyordu? Mahiyeti neydi? Hangi sosyal tabanlarda şekilleniyor, başka bir deyişle, toplumun hangi kesimlerinde yankı buluyordu? Kimler tarafından temsil ediliyorlardı, yahut bu kesimlerin ve onları yöneten liderlerin özellikleri ve kullandıkları ideolojiler nelerdi? Merkezi iktidarın onlara karşı tutumu nasıl ortaya çıkıyordu? Bu tutum ne tür bir ideolojik temele dayanıyordu; nasıl biçimleniyordu; bu ideolojilerin kaynakları, özellikleri nelerdi ve ifade ediliş biçimleri nasıldı gibi sorular, hemen akla gelenlerden bazılarıdır.

Bu sorulara gereken cevapların bu çalışmada tam anlamıyla verilebildiğini hiçbir zaman iddia edemeyiz. Her şeyden önce, kaynaklarla ilgili bazı problemlerimiz var. Kaynakların önemli bir kısmı, Osmanlı merkezi yönetiminin muhtelif organlarınca meydana getirilmiş olanlardan ibarettir. Bu itibarla merkezin ideolojisine muhalefet problemi üzerinde detaylı analizler için fazla elverişli olmadıklarını hemen belirtmeliyiz. Nitekim vekayinamelerdeki kayıtlar çoğunlukla yetersiz ve muğlak olduğu gibi, bu meselede birinci sınıf kaynak durumunda olan mühimme defterleri, şer'iye sicilleri vb arşiv kaynakları da ne yazık ki bize çok fazla veri sağlamıyor. İstanbul Şer'iye Sicilleri Arşivi'nde yaptığımız araştırmalarda, ulema ve sûfıyyeye mensup ve resmen imparatorluk başkentinde yargılanarak idama mahkûm edilmiş olup, bu çalışmanın kapsamına giren şahsiyetlerin -esasında mevcut bulunması gereken- sicil zabıtlarından şimdilik ancak ikisine rastlanabilmiştir. Bunlardan biri,

daha önce merhum Mustafa Akdağ tarafından bulunmuş olan Oğlan Şeyh İsmail-i Mâşûkî'nin, diğeriyse tarafımızdan bulunan Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin sicillidir. Diğerlerine (bütün aramalarımıza rağmen gözümüzden kaçmış olabilecekleri ihtimalini de düşünerek) tesadüf edemediğimizi söyleyelim. Özellikle Şeyh Bedreddîn, Molla Lûtfî ve Molla Kâbız'ın sicil kayıtlarına bir gün ulaşabilmek herhalde bizim için hoş bir sürpriz, Osmanlı din ve düşünce tarihi için de önemli bir kazanç olacaktır.
Muhalefet çevrelerinde meydana getirilmiş kaynaklara gelince, bu konuda, maalesef sadece bu çevrelerin en önde gelenlerinden Bayrâmiyye Melâmîleri tarafından kaleme alınmış sınırlı sayıda kitap veya risaleden söz edebiliyoruz. Bunlar ise, takdir olunacağı gibi, hem kendilerini açıkça ifade etmedikleri, hem de belli bir psikoloji içinde yazılmış bulunduklarından, zaman zaman yanlı, zaman zaman da üstü kapalı, muğlak ve ihtiyatlı ifadeler kullanmaktadırlar. Kolayca tahmin olunabileceği üzere, bu eksiklikler konuyu yeterince tahlil edebilme bakımından önümüze önemli engeller çıkarmaktadır. Bu itibarla, burada bizim yapabildiğimiz ancak mevcut veriler çerçevesinde hiç olmazsa meseleyi bir ölçüde üstünde durulması gereken taraflarıyla ortaya koyabilmek ve kendi yorumlarımızı sunmaya çalışmak olmuştur.
Osmanlı merkezi yönetiminin, ulema ve sûfiyyeden oluşan entelektüel muhalefet çevrelerine karşı tavrını belirlerken kullandığı zındıklık ve mülhidlik suçlaması hem siyasal, hem de teolojik boyutuyla bu çalışma çerçevesinde önemli bir problem olarak karşımıza çıkıyor. Bu yüzden, kitabın giriş kısmında problemin Ortaçağ İslam dünyasındaki durumuna sentetik bir genel bakış denemek kaçınılmaz olmuştur. Bu genel bakış, Osmanlı dönemindeki zendeka ve ilhad hareketlerinin bir anlamda tarihi arka planı olarak da değerlendirilebilir. Nitekim bu kısım incelendiği zaman, Osmanlı dönemiyle pek çok bakımdan paralellikler bulunduğu ve bazı fikirlerin köklerinin bu klasik döneme kadar uzandığı okuyucuların dikkatinden kaçmayacaktır. Bu itibarla giriş kısmı belki normalden biraz daha uzun tutulmak zorunda kalınmıştır.
Ayrıca, söz konusu muhalefetin, yerleşmiş Osmanlı düzenine olduğu kadar, hiç şüphesiz daha temelde bu düzenin arkasındaki ideolojiye karşı bir tepki niteliği taşıması gerçeğinden yola çıkılarak, bu ideolojiden ne anlaşılması gerektiği, mahiyeti, yapısı ve özellikleri üzerinde de durulmaya çalışılmıştır. Çünkü kanaatimizce problemi anlamak, geniş ölçüde bu meselenin iyi algılanmasına bağlı görünüyor. Bundan başka, Osmanlı entelektüel tepki çevrelerinde savunulan fikirlerin, dikkati çekecek kadar 15. yüzyılda Şeyh Bedreddîn'in fikirlerinden etkiler taşımakta olduğunun görülmesi, bu etkilerin 17. yüzyılda bile canlılığını koruması, Şeyh Bedreddîn'e ayrı bir bölüm tahsisini gerekli kılmıştır. Diğer bölümler ise sırayla, ulema ile sûfî kesimi arasındaki hareketlere ayrılmış, sonuç bölümünde de söz konusu hareketlerin tarihi, sosyolojik ve teolojik açıdan bir tahlil denemesine girişilmiştir. Ekler kısmında ise, konuyla ilgili tipik tarihsel metinlerin Türkçe çevirileri, çeviriyazıları ve orijinal metinleri verilmek suretiyle, okuyucuyu bu tipik belgelerle bizzat karşı karşıya getirmenin yararlı olacağı düşünülmüştür.
Bu noktada, bugüne kadar yapılan konuyla doğrudan veya dolaylı ilgili araştırmalardan da bahsetmenin yararlı olacağını düşünüyoruz. Aslında, bilindiği kadarıyla, meseleyi yukarıda tasvire çalıştığımız boyutlarda bir bütün olarak ele alan her hangi bir bilimsel araştırmanın yayımlanmış olduğunu söyleyemeyeceğiz. Bilindiği gibi Abdülbaki Gölpınarlı ilk defa Melâmilik ve Melâmiler (İstanbul 1931) adını taşıyan meşhur kitabında Bayramı Melâmî çevrelerini ele almıştır. Bu büyük âlimin bu gençlik eserinin, bizi böyle bir araştırmaya girişme konusunda önemli ölçüde teşvik edici ve yardımcı olduğunu burada ifade etmek, ona karşı bir minnet borcunun ödenmesi olacaktır. Akdağ da, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi (2. cilt, İstanbul 1959) isimli eserinde, yine Bayrâmiyye Melâmîleri'ne ve bu arada İsmail-i Mâşûkî'ye temas

etmiştir. Akdağ, Molla Kâbız meselesine de yer vermiş ve kanaatimizce, Osmanlı siyasal iktidarına karşı teşekkül eden bazı muhalefet çevrelerinin niteliğine dair isabetli tahliller de yapmıştır. Bu arada Prof. Hüseyin Gazi Yurdaydın'ın da, Sina Akşin'in editörlüğünde yayımlanan Türkiye Tarihi isimli beş ciltlik serinin 2. cildi için kaleme aldığı "Osmanlı Düşünce Tarihi" bölümünde yer alan monografilerine de özellikle işaret etmeliyiz.

Ayrıca, İsmail Safa Üstün'ün henüz yayımlanmamış doktora tezinden de bahsetmemiz gerekiyor. Bu tez, esas olarak, 16. yüzyıla ait Osmanlı devlet merkezinde ortaya çıkan Safevi propagandasını, Molla Kâbız, Oğlan Şeyh İsmail-i Mâşûkî ve Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'yi ve diğer heretik hareketlerle ilgili olan İbn Kemal ve Ebussuud Efendi'lerin yayımladıkları risale ve fetvaların, Osmanlı Devleti'nin meşruiyetini teolojik temel üzerinde savunan metinler olarak, teolojik perspektife dayalı bir tahlil denemesi niteliğindedir. Reşat Öngören tarafından yayımlanan "Şeriatın kestiği parmak: Kanunî Sultan Süleyman devrinde îdam edilen tarikat şeyhleri" başlığını taşıyan yeni bir makaleyi de burada zikretmek icap ediyor. İsmail-i Mâşûkî, Hamza Bâlî ve Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin münhasıran ele alındığı bu makale, meseleye sorgulayıcı bir yaklaşım getiriyor. Bu arada, Prof. İsmail E. Erünsal'ın, Bayrâmî Melâmîleri ile ilgili birinci elden çok mühim bir kaynağı tanıtan "Abdurrahman el-Askeri's Mir'âtü'1-Işk: A Nevv Source for the Melâmî Movement in the Ottoman Empire during the 15th and 16th Centuries" isimli makalesini özellikle zikretmeliyiz. Bu mühim makale, Melâmî hareketinin mahiyetini daha iyi kavrama ve bugüne kadar yanlış bilinen bazı hususları tashih bakımından bize epeyce yardımcı oldu. Melâmî hareketini en son ele alan bir makale, "The Hamzeviye: A Deviant Movement in Bosnia" adıyla Hamid Algar tarafından yayımlandı. Hareketin tarihini 17. yüzyıl sonuna kadar getiren bu makalenin gerçekten değerli bir araştırma olduğunu burada kaydetmeliyiz.

Bu konuda yayımlanmış iki amatör eserden de söz etmemiz gerekiyor. Bunlardan ilki, 1986 senesinde Rıza Zelyut, diğeri ise 1996 yılında Ali Yıldırım tarafından yayımlandı. Bu amatör araştırmaların, Osmanlı merkezi yönetiminin yapısı ve ideolojisi hakkında yer yer oldukça doğru görüşler de ihtiva etmelerine rağmen, (bir iki istisna ile) birinci elden kaynaklara dayanmamaları bir yana, genelde maalesef yazarlarının peşin hükümlülükle ve ideolojik yaklaşımlarla hareket etmeleri yüzünden veriler üzerinde iyi düşünmemeleri ve değerlendirememeleri, hatta Osmanlı karşıtlığını bir saplantı haline dönüştürmeleri sonucu, başarılı olmadıklarını söylemeliyiz. Dolayısıyla bu kitapların, söz konusu problemi modern sosyal tarih yöntemine göre objektif olarak ele alıp açıklamaya çalışmak yerine, "Sünniliğin fanatik bir inanç sistemi olarak Osmanlı Devleti eliyle nasıl bir baskı aracı haline dönüştüğünü" ve "hür düşünceyi sindirmek üzere nasıl kullanıldığını" ispata yönelik, peşin hükümlü çalışmalar olduğunu kaydetmeliyiz.

Ele aldığımız konu çerçevesinde Şeyh Bedreddîn meselesi büyük bir önem kazanıyor. Niyetimiz burada başlangıcından bugüne Şeyh Bedreddîn üzerine yapılan çalışmaların bir bilançosunu sunmak olmamakla beraber, bu konuda gelişen ana çizgiyi izleyebilmek için belli başlılarına kısaca temas etmekte yarar vardır. Şeyh Bedreddîn Türk tarihçilerinden önce Batılı tarihçilerin dikkatini çekmiştir. Nitekim Franz Babinger'in Fuad Köprülü tarafından eleştiriye uğrayan hacimli makalesi, Şeyh Bedreddîn'e dair en eski müstakil çalışma olarak kabul edilebilir. Fuat Köprülü'nün bu konuyla fazla ilgilenmemesi dikkat çekiyor. F. Babinger'den sonra, sıra eski Darülfünun İlahiyat Fakültesi müderrisi ve Diyanet İşleri Başkanı M. Şerefeddin'in (Yaltkaya) 1924'te yayımlanan araştırmasına geliyor. Yaltkaya'nın eseri, bu konuda Türkiye'deki ilk bilimsel çalışmadır. Daha sonra onu 1957'de Bezmi Nusret Kaygusuz

takip etmiştir. Özellikle 1960'lı ve 70'li, hatta kısmen 80'li yılların Şeyh Bedreddîn yılları olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim 1966'da Abdülbaki Gölpınarlı ve münhasıran sol kesime mensup amatör araştırıcılar, eserlerini hep bu dönemde yayımlamışlardır. Meseleye bir tarihçiden çok, hukukçu gözüyle yaklaşan Necdet Kurdakul ise 1977'de yayımladığı eserinde, en teferruatlı kaynak eleştiri ve karşılaştırmasını, ayrıca, modern araştırmaların da eleştirisini yapmak suretiyle Şeyh Bedreddîn konusunda ilginç bir araştırma gerçekleştirmiştir. Akademik seviyede günümüz marksist tarihçilerinden Ernst VVerner'in Şeyh Bedreddîn üzerine münhasıran eğildiği görülür. Onun Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemini ele alan kitabındaki kısım ve bu konuya hasredilmiş makaleleri ilginç görüşler ihtiva ediyor. Bu arada genç Rus bilim adamı Konstantin Zukov'un yazısını da zikretmemiz gerekiyor. Fakat bütün bunların arasında, bu konuda bugüne kadar gerçekleştirilmiş en kapsamlı araştırma, hiç şüphe yok ki Nedim Filipoviç'in Sırpça eseridir. Büyük bir emek ürünü olan bu eserin Sırpça ve üstelik sistemsiz oluşu, ne yazık ki bizim bu çalışma çerçevesinde ondan yararlanmamızı imkânsız kılmıştır.

Burada Şeyh Bedreddîn üzerine yapılmış iki doktora tezinden de bahsetmek icap ediyor. Bunlardan daha eski olanı, Varidat üzerinde kısa bir çalışma niteliğinde olup Bilal Dindar'a aittir. Michel Balivet'ninki ise, Filipoviç'in eserinden sonra bugüne kadar yapılmış en kapsamlı Şeyh Bedreddîn çalışmasıdır. Geniş ve zengin bir malzemeye dayalı olan bu eser, özellikle Şeyh Bedreddîn'le ilgili pek çok konuyu tartışmakta, bazı noktaları açıklığa kavuşturmakta, bazı yeni konuları da gündeme getirmektedir. Son olarak Şeyh Bedreddîn meselesini tamamiyle hukuk açısından analiz eden değişik ve ilginç bir araştırmadan söz edebiliriz. Yaşar Şahin Anıl'ın ikinci elden araştırmalara dayanan bu çalışmasının birinci kısmı bu konuya ayrılmış olup yaklaşımı ve yorumları itibariyle dikkat çekiyor.

Eldeki bu kitaba gelince, deyim yerindeyse bu, ilk olarak 1983'lerde başladığımız bir araştırma programı çerçevesinde, daha önce tarafımızdan çeşitli yurt içi ve dışı bilimsel yayın organlarında yayımlanmış yazıların, geniş bir çerçevede ve daha zengin kaynaklara dayanarak kitaplaştırılmış biçimidir denilebilir. Bu meseleye dair bir monografi kaleme almanın, Osmanlı sosyal tarihi açısından faydalı ve ilgi çekici olabileceği düşüncesi, ilk olarak 1983 yılında bizi bir seri araştırmaya sevk etmişti. Nitekim meseleyi bir Osmanlı sosyal tarihi problemi olarak ortaya koymaya çalışan bir bildiri, 1985 yılında İstanbul'da toplanan V. Milletlerarası Türkoloji Kongresi'nin Tarih Seksiyonu'nda, tarafımızdan araştırıcıların dikkatine sunulmuş ve bazı mütalaalar ileri sürülmüştü. Daha sonra, Paul Ricaut'nun The Present State of the Ottoman Empire adlı tanınmış eserinin (burada "Ekler" kısmında tarafımızdan yapılmış çevirisi verilen) bir bölümünün tahlili niteliğini taşıyan bir yazıda konu tekrar vurgulanmış, bunu takiben 1990 yılındaki XI. Türk Tarih Kongresi'ne sunulan bir bildiriyle aynı problem, bir başka açıdan tekrar gündeme getirilmişti. Sonraki tarihlerde bu mesele, daha geniş bir malzemeye dayanmak suretiyle, ayrıca iki yazımıza daha konu teşkil ettiği gibi, 16. yüzyılda yaşamış Bayramı Melâmîleri'nden İsmail-i Mâşûkî ve Gülşenî şeyhlerinden Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'ye dair iki makale ile biraz daha yakından, bu defa monografik temelde yine tarafımızdan ele alınmıştı.

Sözlerimize son vermeden önce, şunu da söylemek gereğini duyuyoruz: Eldeki bu kitabın, Carlo Ginzburg'un II Fromaggio e i Vermi: II Cosmo di un Mugnaio del 500 isimli eseri (Peynir ve Kurtlar: Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni, çev. Ayşen Gür, İstanbul 1996, Metis Yayınları) türünden bir çalışma olduğu pek söylenemez. Ginzburg'un kitabı, çok zengin engizisyon kayıtlarından yararlanılarak kaleme alınmış, 16. yüzyılın İtalya'sında yaşamış ve okuduğu kitaplar arasında bulunan 1543 yılında basılmış İtalyanca bir Kur'an tercümesinin de etkisiyle Katolisizm'in

temel "credo"suna karşı önemli itirazlar ve görüşlerle ortaya çıktığı için engizisyonca cezalandırılmış olup bazı fikirleri bize Şeyh Bedreddîn'i hatırlatan Domenigo Scandella'nın (Menocchio) trajedisini başarılı bir biçimde anlatan gerçekten fevkalade ilginç bir çalışmadır. Ama bu kitabın dayandığı zengin malzemenin benzerlerini, ne yazık ki bu gibi konularda Türkiye arşivlerinde bulmak mümkün değildir. Nitekim her iki kitabı okuyacak olanlar, bunu hemen fark edeceklerdir.

Araştırmalarımız sırasında bize gerekli bütün kolaylıkları sağlamaktan geri kalmayan Başbakanlık Osmanlı Arşivi ve İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nin değerli yönetici ve görevlilerine, Süleymaniye, Millet, Bayezit ve İstanbul Üniversitesi Kütüphaneleri'nin saygı değer müdür ve memurlarına, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphane ve Dokümantasyon Müdürlüğü'ne gerçekten sonsuz teşekkür borçluyuz. Onların yardımseverlikleri bu kitabın malzemesinin süratle toplanmasında en büyük paya sahiptir. Ayrıca, yaptığı maddi katkıyla bu araştırmanın tamamlanmasına yardımcı olan Türk-Amerikan İlmi Araştırmalar Derneği'ne (ARIT) teşekkür etmek, bizim için bir zevk olacaktır. Konuyla ilgili birtakım noktaları zaman zaman kendisiyle tartıştığımız, Bayrâmiyye Melâmîliği'ne ait daha önce hiç bilinmeyen, yukarıda sözü geçen çok değerli bir kaynağı, kendisi üzerinde çalıştığı ve yayına hazırlamakta olduğu halde istifademize sunma cömertliğini esirgemeyen değerli dostumuz ve meslektaşımız İsmail E. Erünsal'a, sık sık fikirlerimizi sabır, tahammül ve ince bir nezaketle dinleyerek görüşlerini bildiren, teşvikleriyle bize güç aşılayan, mensubu bulunduğumuz Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'ndeki çok kıymetli mesai arkadaşlarımıza da içten teşekkürlerimizi iletmeyi, ödenmesi zevkli bir borç olarak görüyoruz.

Bu çalışmanın, Osmanlı sosyal tarihçiliğine mütevazı bir katkı olarak kabul edilmesi ve ileride yapılacak daha mükemmel ve doyurucu araştırmaların gün yüzü görmesine vesile olması en büyük arzumuzdur. Eğer bu gerçekleşirse, bundan büyük bir mutluluk duyacağız.

Ahmet Yaşar Ocak Ankara, 11 Aralık 1997

# GİRİŞ
# TARİHSEL ARKA PLAN:
# ORTAÇAĞ İSLAM DÜNYASINDA
# ZINDIKLAR VE MÜLHİDLER
# (8.-11. YÜZYILLAR)

## I. Meseleye Kısa Bir Bakış

Hicaz denilen Orta Arabistan'da, 7. yüzyılda tek tanrılı bir din olarak doğan İslam'ın, çok kısa sayılabilecek bir sürede yeni inançtan güç alan sistemli bir fetih hareketiyle eski dünyanın önemli antik medeniyet merkezlerini birer birer hâkimiyet alanına katarak yayılmış olması, şüphesiz ki tarihin en önemli ve çarpıcı olaylarından biridir. Bu fetihleri organize eden ve İslam'ı kendi içinden çıkmış bir din sıfatıyla sahiplenerek onların ideolojisi haline getiren hâkim Arap unsuru, daha Peygamber zamanında temelleri atılmış olan kendi devletini, çok geçmeden, topraklarını zapt ettiği bu eski medeniyetlerin üzerinde hâkim bir imparatorluk haline getirdi. Tarihte Emevi ve Abbasi devletleri adıyla birbirini takip eden iki siyasal yapı şeklinde ortaya çıkan bu imparatorluk, sosyal taban olarak esas itibariyle hâkim sınıfı oluşturan Arap unsuruna dayanmakla bera"ber, her bakımdan çeşitlilikler sergileyen dev bir heterojen toplumsal yapıyı barındırıyordu.

Öyle görünüyor ki, problem bu imparatorluğun, böyle bir yapı üzerinde hâkimiyetini sürdürebilmek için, bütün benzerleri gibi güçlü bir merkezi yönetim kurma ve bunu, egemenliği altındaki her kesim üzerinde sürdürebilme çabasından kaynaklanıyordu.

Çünkü bu çaba, çok geçmeden "siyasallaşmış bir İslam ortodoksisi" yaratarak kendi gücünü ve varlığını hâkim kılabilmenin aracı haline dönüşmekte gecikmedi. Aslen Arap olmayan, sonradan Müslümanlaşmış kitleler içindeki bazı çevreler, buna karşı yine İslam kimliğini kullanarak yavaş yavaş kendi savunma mekanizmalarını oluşturmaya başladılar. Böylece farklı kalıp ve biçimlere bürünen bireysel entelektüel veya toplumsal tepki hareketleri ortaya çıktı. Yalnız Emevi dönemine değil, Abbasi dönemine de yayılan bu tepki hareketleri, genellikle tepkici kesimlerin eski inanç ve kültürlerine referans veren bazı yeni İslami anlayış ve yorumlar da yaratıp ideoloji olarak kullandılar; İslam tarih yazıcılığında buna, daha çok, merkezi yönetimlerin bakış açısıyla yapılan değerlendirmenin ifadesi olarak zındıklık ve mülhidlik, yahut kendine mahsus terimiyle, zendeka, ve ilhad (sapkınlık ve dinsizlik) denilmektedir. İşte ortaçağ İslam dünyasındaki zendeka ve ilhad hareketleri, yani resmi İslam dairesinin dışına çıkışı gösteren fikri ve toplumsal hareketler, daha İslam'ın 2. (miladın 8.) yüzyılından itibaren belirmişti. Bu hareketler değişik etkileriyle sosyal, dini ve siyasi bazı biçimlere büründükleri için hem klasik müslüman müelliflerini çok yakından ilgilendirmiş, hem de Batı doğubilimciliğini (şarkiyat) cezbetmiştir. İslam dünyasının "hereziografları diyebileceğimiz milel ve nihai (dinler ve mezhepler tarihi) yazarları ile kelâmcılar bu konuya teolojik açıdan yaklaşırken, çeşitli devirlerdeki tarihçiler de olayın tarihsel boyutlarını tespit ederek bize çok zengin, çok değerli muhtelif metin koleksiyonları bırakmışlardır. Gerek klasik İslam hereziografl arınca yazılan müstakil kitapların, gerekse bu metinlerin muhtevaları ve sayıları dikkate alındığı zaman, çok çarpıcı bir vakıa ortaya çıkmaktadır: Kendi mantığına göre, daha önce gelmiş ve "bozulmuş" (mu-harref) olan iki semavi dini, Museviliği ve Hıristiyanlığı, "tamamlamak ve tashih etmek" üzere gönderilmiş bulunan İslam dininin teolojik polemik edebiyatı, bu dinlere karşı mücadeleyi değil, kendi içindeki bölünmelere karşı verdiği muazzam "teolojik savaş"ı yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu bölünmeleri, gerçekte fethedilenlerin fethedenlere karşı bir kültürel direnişi, eski dinlerini, mistik ve felsefi kültürlerini İslami kılıflar ve kavramlar aracılığıyla sürdürme, başka bir deyişle, kendi inanç, fikir ve kültür köklerini, girdikleri yeni dinin kalıpları içinde saklama mücadelesinden başka bir şey olmadığı şeklinde yorumlamak, kanaatimizce tarihsel bir olgunun ifadesi olacaktır. İslami teolojik polemik edebiyatının, öteki dinler ve kültürlerden çok, bir bakıma onların bu kılık değiştirmiş biçimleriyle, başka bir deyişle, kılık değiştirerek dış surlardan içeri girip bu suretle dış düşman olmaktan çıkmış, ama bu defa da iç kalenin dışında kalmakla "iç düşman" kimliğini kazanmış biçimleriyle daha fazla uğraşması, belki de onların İslam'ın Allah, Peygamber ve âhiret inancı gibi temel kavramlarına karşı giriştikleri bu "içeriden harekât"ın önünü kesmek içindir.

Kelâmcılar (mütekellimler), milel ve nihai'çiler, hızla genişleyen, buna paralel olarak da hızla heterojen bir yapı kazanan İslam toplumunun içinden çıkmışlar, siyasi otorite ve ulema tarafından zendeka ve ilhad terimleriyle nitelenen bu aykırı inançlara, temsilcilerine ve sebep oldukları dini-sosyal hareketlere karşı, yüzyıllar boyunca gerçekten de çok yoğun, amansız bir mücadele vermişlerdir. İşte bu amansız mücadeleyi yansıtan zengin polemik edebiyatı sayesinde, yaklaşık dört beş yüzyıllık epeyce uzun bir zaman dilimi içerisinde, zendeka ve ilhad hareketlerini izleyerek bir bakıma İslam toplumlarındaki sosyal-dini dalgalanmaları teşhis etme ve sebeplerini anlayabilme imkânına sahibiz.

Bu hareketlerin, Emeviler gibi İslam toplum yapısındaki Arap aristokrasisini temsil eden bir hanedanın hakimiyetindeki merkeziyetçi saltanatın ellerine teslim olduğu bir çağda ve gayri Arap unsurlar arasında doğması, Abbasi iktidarı döneminde ise daha da kuvvetlenerek çok değişik görünümler altında belirmesi bir hayli dikkat çekicidir ve

İslam toplumunun tarihsel analizi bakımından çok önemlidir. Bu hareketlerin meydana getirdiği fikir ürünlerinin, genelde İslam düşünce ve sosyal tarihi bakımından değeri bizce tartışılmayacak kadar ortadadır. Bu değer, hem- zendeka ve ilhad hareketlerinin tarihi, hem de bu hareketlerle mücadele eden Sünniliğin tarihi bakımından geçerlidir. Çünkü Sünnilik kendi tarihsel oluşum ve gelişim süreci içinde, geniş ölçüde bu hareketlerin ve diğer teolojik mekteplerin hasıl ettiği tesirlerle şekillenmiştir. İşin bu tarafı bir yana, uzun yüzyılların ötesinden, asıl konumuz olan Osmanlı dönemindeki zendeka ve ilhad hareketlerini ve temsilcilerini etkilemiş olması itibariyle de, bizim için bu fikir ürünlerinin önemi tartışılmazdır.

Bu hareketlerin Osmanlı döneminde en güçlü temsilcisi, hiç şüphesiz ki Şeyh Bedreddîn'dir. 15. yüzyılda Şeyh Bedreddîn'den 17. yüzyılda Lâ-rî Mehmed Efendi'ye kadar uzanan çizgi incelendiği zaman aradaki bağları görmemek imkânsızdır. Bu itibarla, ortaçağ İslam dünyasındaki zendeka ve ilhad hareketlerini dikkate almadan, bunların mantığını kavramadan, Osmanlı dönemindeki hareketlerin sebeplerini, yapılarını, ideolojilerini anlayabilmek mümkün değildir. Bu yüzden Emevi ve Abbasi dönemi hareketlerinin tahlili, Osmanlı dönemindeki hareketleri doğru anlayabilmek için iyi bir temel oluşturacaktır.

Ortaçağ İslam dünyasındaki zendeka ve ilhad hareketleri, yukarıda da temas edildiği gibi, çok renkli yönleriyle Batı doğubilimciliğinin daha ilk zamanlarından beri alakasını çekmiş, bu konudaki araştırmalar oldukça erken tarihlerde (1880'li yıllardan itibaren, bir yüzyıldan fazladır) başlamıştır. Bazı bilim adamları yayımladıkları muhtelif araştırmalar içinde yeri geldikçe bu meseleye temas ettikleri gibi, bazıları da meselenin değişik yönlerini araştıran müstakil makaleler kaleme almışlardır. Yaklaşık 1920'lerden itibaren Arap ve İranlı tarihçilerin ve bilim adamlarının da bu meseleye el attıkları ve dikkate değer araştırmalar yayımladıkları görülür.

Zendeka ve ilhad hareketlerini inceleyen bu araştırmalar, zaman zaman araya giren fasılalara rağmen, günümüze kadar hemen hiç kesilme-miştir denebilir. Aşağıda zikredilecek olanlardan başka, Clement Huart'ı, özellikle Louis Massignon'u burada anmalıyız. Bilhassa bu ikincisinin, bütün Müslüman mistiklerin ideal modeli Hallâc-ı Mansûr (ö. 922) üzerine 1914'te yayımladığı dört ciltlik meşhur monografisinin ilk cildinde bu meseleye çok faydalı, toplu bir sentetik bakış yaptığı görülür. Bunlardan sonra Michelangelo Guidi'nin bir kitabını, H. H. Schaeder'in bir makalesini, ve bilhassa bu meseleyi gerçekten çok iyi ve derinlemesine araştırmış olan Georges Vajda'nın, Abbasi dönemi zendeka hareketlerine tahsis ettiği, artık klasikleşmiş çok değerli bir incelemesini, Batı'da yapılan önemli araştırmalara örnek verebiliriz. Bu vesileyle burada, Vajda'nın söz konusu incelemesinin, ilgili araştırmalar arasında müstesna bir yeri olduğunu belirtelim. Ayrıca, doğrudan doğruya zendeka problemiyle ilgili olmasa da, erken devir zendeka hareketlerinin -esas olarak Maniheizm'le çok sıkı ilgisi bulunması itibariyle- ideolojik yapılarını anlamak bakımından, yine Vajda'nın çok önemli, bir başka üstâdâne makalesine de mutlaka işaret etmemiz gerekir.

Bunlara 1950'lerden sonra yine Batı'da yayımlanan bazı araştırmalar arasında, Bernard Levvis'in İslam'da sapkınlık (heresy) konusunu ele alan genel bir makalesi ile, Francesco Gabrieli'nin gerçekten önemli bir yazısını ve nihayet Maria Isabel Fierro Bello'nun Endülüs'teki zendeka ve ilhad hareketlerine ayrılmış oldukça yeni bir incelemesini1 1 ekleyebiliriz.

İslam dünyasında yapılan araştırmalara gelince, bunlar arasında ilklerden olarak 1880'li yıllarda el-Meşrık mecmuasında iki Hıristiyan Arap şarkiyatçı tarafından yayımlanan seri makaleleri gösterebiliriz. Daha sonra mesela İranlı bilim adamı Abdülhüseyn b. Kûb'un toplu bir bakış niteliğindeki araştırması dikkati çekiyor. Arap araştırmacı Muhammed Halife et-Tûnisi'nin dizi makalesi ise yalnızca Abbasi halifesi

el-Mehdi dönemindeki zendeka hareketini inceliyor. İranlı araştırıcı Tûrec Tâbân'ın oldukça yeni olan makalesi, yine Abbasi dönemi zendeka hareketlerine dikkate değer toplu bir bakış yapıyor. Bu makalenin de, bize göre Vaj-da'nınkinden sonra bu alanda yayımlanan araştırmalar arasında önemli bir yer işgal ettiğini belirtmek gerekir. Bunların dışında, tek tek zendeka hareketlerinde önemli rol oynamış şahsiyetlere dair yazılmış daha başkaları da sayılabilir ki, yeri geldikçe söz edilecektir. Bu arada, İlhan Kutluer'in bugüne kadar gerek kaynaklarda, gerekse modern araştırmalarda İbnü'r-Râvendi'ye dair ileri sürülen kanaat ve hükümleri sorgulayan ve yeni bir yaklaşım teklif eden makalesini burada zikretmeliyiz.

Görüldüğü gibi bunların hemen hepsi makale tarzında incelemelerdir ve (Endülüs'ü konu alan ikisi hariç) büyük çoğunlukla Emevi ve Abbasi döneminde Ortadoğu'da ortaya çıkan zendeka hareketleri üzerinde dururlar. Esas olarak İslam düşünce tarihine tahsis edilmiş olmakla birlikte, bu hareketlere de belli ölçüde yer veren mesela Ahmed Emin'in Duhâ'l-Islâm ve A. S. en-Neşşâr'ın Nef'etü'l- Fikri'l-Felsefı fi'l-İslâm'ı gibi genel eserleri bir yana ayırırsak, İslam düşünce tarihindeki zendeka ve ilhad hareketlerinin son zamanlarda müslüman bilim adamları tarafından monog-rafik düzeyde tekrar ele alındığını ve genelde başarılı araştırmalar yayımlandığını görüyoruz. Bunlar arasında üç monografi dikkati çekiyor: İlki Atıf Şükrü Ebû Avz, ikincisi Hüseyn Atvân, üçüncüsü ve en derli toplu, doyurucu olanı, Melhem Chokr tarafından kaleme alınmıştır. Birincisi ve ikincisi, bir ölçüde kompilasyon niteliğini taşımakla beraber, yine de yer yer önemli tespitler ihtiva etmekte ve faydalı bilgiler vermektedirler. Bu kitaplarda, erken devirlerden başlayarak zendeka ve ilhad hareketleri dönem dönem ele alınmış, ancak bunların tahlil ve yorumuna girişmek yerine, daha çok kaynaklardan yapılan sık ve uzun alıntılar eşliğinde konu işlenmiştir. Melhem Chokr'ün kitabı ise, esasında bir doktora tezidir; hemen hemen mevcut bütün malzemeyi kullanarak meseleye hem problematik açıdan bakmış, hem de bu hareketlerin siyasal, toplumsal ve kültürel temellerini modern bir tarihçilik yöntemiyle ortaya koymuştur. Emevi ve Abbasi döneminin zendeka ve ilhad hareketleri hakkında en derli toplu, kaynaklar bakımından en zengin ve zaman itibariyle en yeni araştırma, Melhem Chokr'ün gerçekten başarılı bu çalışmasıdır.

II. Terminoloji ve Kavramlar: Zendeka - Zındık, İlhad - Mülhid

Ortaçağ İslam dünyasındaki zendeka ve ilhad hareketlerini incelemeye geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmak bakımından, zendeka,, zındık, ilhad ve mülhid terimlerinin tarihçesine ve anlamlarına kısaca bir göz atmak faydalı olacaktır. İlk bakışta inançsızlığı çağrıştıran ve hiç şüphe yok ki geçmişte de İslam dünyasında bu amaçla kullanılmış bulunan "zendeka ve ilhad" terimleri, görüldüğü gibi, biri zındık (Arapçada zindik veya zendik) kökünden gelen zendeka, öteki ilhad kökünden ibaret iki ayrı kelimeden oluşmaktadır. Osmanlı dönemine ait ve-kayiname ve arşiv belgelerinde bu şekliyle oldukça sık rastlanan bu terim, ileride ilgili bölümlerde genişçe görüleceği üzere, Osmanlı literatüründe genelde kabaca ya Ehl-i Sünnet denilen ortodoks Müslümanlığa aykırılığı yahut inançsızlığı ifade için kullanılmaktaydı.18 Ama gerçekte terime yüklenen anlamlarla ilgili uzun bir tarihsel sürecin son safhasını oluşturan bu genel anlam, esasta yanıltıcı ve sadece görünürde olan bir anlamdır; kesinlikle meselenin tarihsel arka planını vermez. İlhad terimi ise gerçekte asıl olan birincisinin anlamını açıklamak ve kuvvetlendirmek için kullanı-lagelmiştir. Aynı kaynaklarda, devletin resmi inancı olan Sünniliğe aykırılığı veya mutlak anlamda inançsızlığı paylaşanlar için de "zındık ve mül-hid" teriminin kullanıldığı görülür.

Bu terimlerin günümüzdeki, hatta Osmanlı dönemindeki genel anlamından hareket ederek Osmanlı toplumundaki zındıkları ve mülhidleri yahut zendeka ve ilhad

hareketlerini tahlile ve anlamaya çalışmak, kanaatimizce bir hayli yanıltıcıdır. Çünkü, yukarıda da işaret olunduğu üzere, bu genel anlam, söz konusu hareketlerin sadece teolojik açıdan mütalaası gibi eksik bir yaklaşımı davet eder ve meselenin sosyal ve tarihsel arka planının gözden kaçmasına yol açar.

Zindik (zendik) ve zendeka kelimelerine, İslami kaynaklarda ilk defa, yaklaşık Emevi döneminin son yıllarından itibaren rastlandığı gözlenmektedir. Kelimenin Arapça olmadığı, daha o zamanlar Müslüman Arap yazarlarının dikkatini çekmiş, hangi dilden, ne zaman Arapçaya geçtiğine, ne anlamlara geldiğine dair birkaç yüzyıl boyunca birtakım araştırmalar yapılmış ve görüşler ileri sürülmüştür. 10. yüzyılda ünlü tarihçi el-Mes'ûdi'den (ö. 932) 13. yüzyılda İbnü'l-Esir'e (ö. 1234) kadar, hatta daha sonraki bazı tarihçi ve müellifler bu konuda yazmışlardır.19 Bu derece ilgi uyandırmasının altında, hiç şüphesiz ki, İslam dünyasında bu terimin ifade ettiği anlamla yakından ilgili siyasi, sosyal, dini ve felsefi hareketlerin Emeviler'in son zamanlarından itibaren belirginleşmeye başlaması ve siyasal otorite için bir problem haline gelmesi gerçeği yatıyordu.

El-Mes'ûdi başta olmak üzere, es-Seâlibi (ö. 1038), es-Sem'âni (ö. 1166-67), İbn Bedrün (ö. 1211) ve İbnü'1-Esir gibi Arap müellifleri, zindik veya zendik kelimesinin Farsça kökenli olduğunu ve Sâsâni döneminde düalist bir inanç sistemi (Senevîyye) geliştiren ve yayan Zerdüşt ve Mani ile ilgili olduğunu belirtirler. Onlara göre bu kelimenin ilk kullanılışı, Mani'nin, Zerdüşt'ün ünlü kitabı AvestcCy^ (Arapça imla ile, el-Elbistâ, el-Elbestah veya el-Avistâ) yazdığı yorumları ihtiva eden kitabının adıyla ilgilidir. Mani, minyatürlerle de süslediği bu kitabına Zend (=Yorum) adını vermişti. Bu sebeple Zend-Avesta (Avesta'nın Yorumu) adıyla da anılan bu kitap, Avesta'nın dış anlamından tamamen ayrı bir iç anlamını, yani bir çeşit tevili içeriyordu.20 Araplar "Zend'e inanan" anlamındaki zendi kelimesini alıp kendi telaffuzlarına uydurarak zendik, zindik (çoğulu ze-nâdıka veya zenâdîk) ve zendeka kelimelerini türetmişlerdir.21

Klasik Arap müelliflerinin bu açıklamalarından başka, Osmanlı döneminde de İbn Kemal, ileride geniş olarak bahsedileceği üzere, Molla Kâbız olayı dolayısıyla, sırf bu zindik kelimesi üzerinde duran bir risale kaleme almıştır. İbn Kemal bu risalesinde el-Kamûsü'l-Mubit (Firuzabadi) ve es-Sıbâh (el-Cevheri) gibi klasik Arapça sözlükleri ve Fahreddin-i Râzi, Seyyid Şerif-i Cürcâni, Sâdeddîn-i Teftâzâni vb büyük şöhret sahibi ulemanın fikirlerini tenkitçi bir şekilde ele alarak zindik kelimesinin anlamlarını açıklamıştır. Ona göre sonuç olarak zindik, (bugünkü modern anlamında olduğu gibi) aslında "Allah'a ve herhangi bir dine inanmamakla beraber bunu gizleyen kişi" demektir.22

Zamanımızda ise, genellikle bu gibi meselelerle de uğraşan Ignaz Goldziher, Louis Massignon ve R. C. Zaehner gibi eski kuşak Batılı bilim adamları da klasik Arap müelliflerinin görüşlerini paylaşmaktadırlar.23 Ancak bazen J. Darmesteter gibi bu eski görüşlere karşı çıkanlar da olmuştur. Darmesteter, eski Arap müelliflerinin, zend ve zende kelimeleri arasındaki imla benzerliği dolayısıyla tamamen yanıldıklarını, çünkü erken Farsçada zend''m "yorum", zende'tân. ise "sihir, sapık inanç, kötü mezhep" anlamına geldiğini, üstelik, zende kelimesinin, Avesta'nm tefsiri Zend\\\ yazılışından çok önceleri kullanıldığını belirtir. Ona göre Araplar, zend'i değil, "sihirbaz, kötü inançlı, kötü mezhepli" anlamına erken Farsçada kullanılan zendik kelimesini Arapçalaştırarak zendik, zindik yapmışlardır.24 Ondan hemen sonra Sebastian Ritterfal de aynı görüşü paylaşmıştır.25 İran'da 8. ve 9. yüzyıllardaki dini hareketler (toplumsal ihtilalci zeıideka hareketleri) üzerine vaktiyle çok değerli bir araştırma yayımlamış olan Gulam Hüseyin Sadıki de, önce Maniheistlerin, peşinden de Mazde-kîlerin zendik diye anıldıklarını vurgular.26 Maıiiheizm'in önde gelen

uzmanlarından H. C. Peuch ise, zindik teriminin ortaçağ Müslümanlannca gerçek anlamda Mani dinine mensup olanlar için kullanıldığını, bunun orta Farsçadaki zendik kelimesinden geldiğini, zendik'in Sâsâni döneminde "Zend'i uygulayan", yani Avesta'yı heterodoks bir tarzda yorumlayan, hatta, ister Maniheist, ister başka inançtan olsun, kısaca sapkın (heretique) demek olduğunu bildirir.27 Gerçekten de MS 260 dolaylarında, o zamanlar resmen Mazdekîzm'i benimsemiş olan Sâsâni İmparatorluğu'nun merkezi yönetimi, İran'ın düalist inancını o zamana kadar duyulmadık yorumlarla tepetaklak etmiş olan Maniheistleri sapkın ilan etmiş ve zendik terimiyle adlandırarak ülkenin her tarafında zendik avına çıkmıştı.
Aslında bu açıklamalar, Darmesteter'in yaklaşımının daha doğru olduğu izlenimini uyandırıyor. A. Şükrü Ebû Avz ise, klasik Arap müelliflerinin ve konuyla ilgili şarkiyatçıların görüşlerini inceledikten sonra, klasik Arap müelliflerinin fikirlerini kabule yatkın görünüyor.28 Bahis konusu klasik müelliflere bakılırsa, aslında zendik ve zendekct terimlerinin İslam ortaçağından çok daha evvel, yani İslam'dan önce Cahi-liyye devri Araplar'ı arasında bilindiği anlaşılıyor. Nitekim bunlara dayanarak Massignon ve Ebû Avz, zendik kelimesinin, İslam'dan önce Kuzey Arabistan'daki İran-Arap kültürünün bir arada yaşadığı Hire bölgesindeki Araplar vasıtasıyla Arapçaya geçtiğini ve dolayısıyla Araplar arasında tanındığım belirtiyorlar. Ebû Avz, buradaki Arapların, çok eski devirlerden beri İran kültürünü, edebiyatını ve özellikle dini cereyanlarını tanıdıklarını, Mazdekîler ve Maniheistler gibi bu cereyanlara mensup bulunanları, zendik adıyla andıklarını vurgular.29
19. yüzyılın tanınmış Fransız şarkiyatçısı F. Grenard, meseleye tamamen başka bir biçimde yaklaşıyor; Grenard'a göre, klasik müslüman müelliflerin kullandığı zendik terimi, aslında hangi dine mensup olursa olsun bütün putperestleri niteliyor, ancak bu müellifler yaşadıkları sahaya en yakın putperestler olarak Maniheistleri tanıdıklarından, sonraki yazarların zendik terimini münhasıran bunlar için kullandığı sanılıyor. Grenard bu tezini desteklemek için Mes'ûdi gibi bazı müslüman müelliflerin, çağdaş Çin kaynaklarından Budist oldukları kesin olarak bilinen Dokuz Oğuz-lar'a da zendik dediklerini delil olarak gösteriyor, sonuçta zendik terimi-JO nin tıpkı bugün olduğu gibi eskiden de genel anlamda "inançsız" demek olduğu kanaatine varıyor.30 Halbuki Grenard'ın Dokuz Oğuzlar dediği Türk zümrelerinin Uygurlar'dan başkası olmadığı, onların da o sıralar Maniheizm'e mensup bulundukları, iyi bilinen tarihsel bir olgudur.
Zaehner de, zindik'in, klasik İslami literatürde Beynini ve el-Gazzâli gibi âlimler tarafından, dehri denilmekte olup Allah'a inanmayan ve hiçbir dine mensup bulunmadığı halde tabiatın yaratılmamış, ezeli ve ebedi olduğuna kail bulunan kişiler için kullanıldığına dikkat çekiyor.31 Ebû Avz da yine, el-Gazzâli'ye ve zendeka hareketinin aynı zamanda bir ilhad hareketi olduğunu da vurgulamak suretiyle iki terimi eş anlamlı olarak kullanan Ebu'l-'Alâ el-Ma'arri'ye ve daha başkalarına dayanarak aynı tespiti yapmaktadır.32
Dikkat edilirse, zindik terimine bu tür geniş anlamların ancak 10. ve 11. yüzyıl gibi daha sonraki devirlerde yüklendiği görülür. Nitekim İslam dünyasında artık bu tarihlerden sonra kaleme alman milel ve nihai (here-ziografi) kitaplarının çoğunun da, zendeka terimini başlıklarında kullanılmaya başlamalarının sebebi, terimin artık yalnız eski İran dinlerini değil, İslam'da ortaya çıkan Ehl-i Sünnet dışı bütün dini ve felsefi inançları ve doktrinleri içine alır hale gelmesidir. Ebû Muhammed Hişam b. Ha-kem'in (ö. 815) Kitâbü'r-Redd 'alcı'z-Zenâdıka'sı ve Kitâbü'r-Redd 'alâ Ashâbi'l-İsneyn'i, Yahya b. Halid el-Bermekî'nin kâtibi Ebu'r-Rebi' Muhammed b. Ebi'l-Leys'in Kitâbü'r-Redd Cala'z-Zenâdıka'sı, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel'in (ö. 855) Kitâbü'r-Redd Cala'z-Zenâdıka ve'l-Cehnıiyye'si, el-Gazzâli'nin ünlü Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm

ve'z-Zen-deka'sı,33 Ebû Muhammed Osman b. Abdillah el-Irâki'nin el-Fıraku'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeygi ve'z-Zendeka'sı34 ve İbn Hacer el-Heyte-mi'nin (1566) es-Savâ'iku'l-Mubrika fi'r-Reddi calâ Ehli'l-Bida'i ve'z-Zendeka'sı,35 bunların başında sayılabilir.

Gerçekten Arapça sözlüklere bakıldığında zindik kelimesine çoğunlukla bu belirtilen anlamının yüklendiği müşahede edilir ki, hiç şüphesiz terimin kamuoyunda çok sonraları genel kabul görmüş anlamının yansımasından başka bir şey değildir. Bunlara iyi bir örnek olarak yalnızca, klasik Arapça sözlüklerin en tanınmışlarından, el-Kamusu'l-Muhifi ve Tâ-cu'l-Arûs'u göstermek yeterlidir.36

Bu açıklamalardan, İslam ortaçağında Müslüman Arap müelliflerinin kulladıkları zendik ve zendeka terimlerinin uzun geçmişinin ilk devirlerinde, İslam toplumu içinde ortaya çıkan, münhasıran İran kökenli dini akımları ve yandaşlarını isimlendirmek için kullanıldığı sonucuna varılabilir. Bu demektir ki, zindik veya zendik, İslami edebiyatta esas olarak ilk kullanılışı itibariyle, İslam cilası altında Marcion'cu (Mârika), Mazdek'çi (Mazdekî), Bardesan'cı (Deysânî) ve özellikle Mani'ci (Manevî, Manihe-ist) inançları saklayan -genellikle de İran kökenli- kişilere deniyordu. Zendeka da bu tür kişilerin temsil ettiği inanç ve fikirlerin adıydı.37 Bu durum, zindik teriminin hiç olmazsa başlangıçta İran dinleri veya en azından Maniheizm ile ilgisini gösterir kanaatindeyiz. Zaten, zindik teriminin İslami literatürde ilk defa hangi hadiseler ve kişiler dolayısıyla kullanıldığına bakıldığında, bu kişilerin ve hadiselerin eski Zerdüştî, Ma-niheist ve Mazdekî çevrelerle alakalı olduğu hemen görülür. Daha önce de söylendiği gibi, zindik teriminin İslami dönemde yazılı literatürdeki ilk kullanılışı, Emeviler'in son zamanlarına rastlamaktadır. Bu terime resmen ilk muhatap olanlar, Emevi halifelerinden II. Hişam (724-743) ile II. Mervan (744-750) devirleri arasında yaşamış bulunan bir grup şahsiyettir. Bunların bir kısmı, İbn Mükellis, Ebû Ali Said, Ebu'l-Hasan ed-Dımaşki gibi Arap, bir kısmı da Büzürc Mihr ve Nasr b. Hürmüz gibi Fars kökenliler olup, II. Hişam zamanında Zâd Hürmüz adındaki bir İranlının Ma-niheist fikirlerin etkisinde kurduğu söylenen yeni bir İslami mezhebin mensupları olarak zındıklık (zendeka) suçundan idama mahkûm edilmişlerdi. Bir başka ünlü zındık da, bizzat halife II. Mervan'ın mürebbisi Ca'd b. Dirhem'di. Muhtemelen yine Fars kökenli olan bu zat, kaynakların rivayetine göre Kur'an'ın yaratıldığını iddia ediyordu; bu yüzden de boynu vurularak idam olunmuştu.38 Burada unutulmaması gereken hususun, İslam tarihindeki ilk zendeka hareketlerinin, İslami görünüm altında J2 eski İran dini inançlarını, özellikle de Maniheist eğilimleri muhafaza eden Fars kökenli çevreleri simgeliyor olduğuna bir kere daha dikkat çekelim.

Bir kıyaslama yapmak ve bu noktayı daha belirgin hale getirmek için, S. Runciman, H.-C. Peuch ve Seyyid Hasan Takizâde gibi önde gelen Maniheizm uzmanlarının, ortaçağlarda Hıristiyan dünyasında da benzer bir durumun mevcudiyetinden bahsettiklerini belirtelim. Runciman ve Peuch, manichaei teriminin -tıpkı İslam dünyasındaki zendik gibi- Hıristiyan toplumu içindeki her türlü sapkın veya heterodoks akıma mensup kişileri nitelediğini vurgularlar.39 Burada da, aslında hiç ilgisi olmasa bile, her türlü dini sapkınlığın yine Mani'yi hatırlatan (üstelik bizzat onun adıyla yapılmış) bir kelime ile ifadelendirilmiş olması dikkat çekicidir. Takizâde ise hem Hıristiyan, hem de Müslüman dünyanın heretik çevrelerinde Maniheizm'in dini inanç ve felsefi alandaki etkilerini bir çalışmasında vukufla dile getirmiştir.40

Gerek Runciman ve Peuch'ün, gerekse Takizâde'nin araştırmaları, ortaçağ Hıristiyan ve Müslüman dünyasında, güçlü heretik ve heterodoks akımların geniş çapta Maniheizm'in damgasını taşıdığını ortaya koymaktadır.

Ilhad ve ondan türetilen mülhid terimine gelince, zindik'm aksine Arapça kökenli olduğunda hiç şüphe bulunmayan ilhad, "doğru yoldan çıkma, yanlış yola sapma"

anlamında, Kur'an-ı Kerim'de birkaç yerde geçmektedir.41 Bu sözlük anlamıyla doğrudan bağlantılı olarak, yaklaşık 9. yüzyıl gibi oldukça erken bir devirde İslam hukukçuları ve ilahiyatçıları (kelâmcılar) tarafından "dinsizlik, Allahsızlık" anlamında kullanılmaya başlanmış ve bu anlamıyla terim olarak literatüre geçmiştir. Terim, zendeka. ve ilhad, yahut zındık ve mülbid şeklinde, Osmanlı İmparatorluğu zamanında da birlikte kullanılmıştır.42

İlhad teriminin ancak 9. yüzyıldan sonra ilahiyat polemikleriyle ilgili literatürde yer almaya ve zendeka teriminin yanında görülmeye başladığı dikkat çekiyor. Bu nokta, bu konuyla uğraşanlar arasında yalnız, tanınmış İtalyan şarkiyatçı Francesco Gabrieli'nin dikkatini çekmiş görünüyor. Gabrieli, aslında zendeka hareketlerinin gelişim çizgisinde farklı bir aşamayı simgeleyen ilhad'm, basit sapkınlıklardan farklı olarak, İbnü'r-Râ-vendi (9.-10. yüzyıl) ile gündeme girdiğini kaydeder. Ona göre, daha önceki zındıklar, gizli Maniheist inançları taşımak, yahut her anlamıyla sapkınlığı temsil etmekle beraber, esas olarak ulûhiyet (divinite) kavramı, yani Allah'ın mevcudiyeti üzerinde tartışmamışlardır. Bu kavramı reddederek ilk tartışmaya açan ve bu hususta düşüncelerini felsefi bir temele oturtan, İbnü'r-Râvendi'dir. Dolayısıyla gerçek anlamıyla ilhad, zendekanın bir sonraki, özellikle ulûhiyet kavramını tartışmaya yönelmiş bir aşamasıdır denilebilir.43

Bütün bu değişik açıklamalar bir arada göz önüne alındığında, hepsinin bir doğruluk payı taşıdığı söylenebilir ki, buradan şu sonucu çıkarabiliriz: Zındık ve mülhid terimi, ortaçağ İslam dünyasında, zaman ve mekân içerisinde giderek genişleyen ve bu arada da birtakım nüanslar kazanan geniş bir anlam muhtevasına kavuşmuştur. Önceleri yalnızca Maniheistle-ri ifade ederken, zamanın ve mekânın değişmesine paralel olarak, Maniheistler dahil, Zerdüştîleri ve Mazdekîleri niteleyen bir kavram olmuş, giderek, bir yandan görünürde bir Müslümanlık cilası altında asıl dinlerini muhafaza edenleri, her türden sapkın inançlara sahip olanları, Allah'a inanmayanları, içinde yaşadıkları Müslüman toplumun mensubu olmaları yüzünden mecburen inançsızlıklarını gizleyenleri, hatta ileride görüleceği gibi, bunlardan hiçbirine mensup olmadıkları halde, sırf sefih bir hayat yaşayanları da kapsayan bir terim olmuştur. Kısacası zındık ve mülhid, Bernard Lewis'in ifadesiyle, Sünnilik dışı her türlü şüpheli inancı, materyalizmi, ateizmi, agnostisizmi ve eninde sonunda, devlet ve toplum düzeni için tehlikeli olduğuna inanılan her türlü fikri ve dini eğilimi belirleyen bir terim olmuştur.44 Dikkat edilirse, bu sayılanların hepsini ortak bir paydada, "Sünnilik dışı olma" noktasında toplamak mümkündür. Nitekim bu fikirden hareketle, Sünni kelâmcılar Şi-iler'i de, hangi türüne mensup olurlarsa olsunlar, genellikle bu terimle nitelemekten kaçınmamışlardır.45 Buna mukabil, Zeydîler gibi mutedil Şi-iler'in de, Şiiliğin aşırı kollarına mensup olanları aynı şekilde zındık diye niteledikleri görüyoruz.46 Ama Arapçada genel olarak açık inançsızlığı ifade eden kâfir, müşrik terimlerinin yanında zindik ve mülhid, münhasıran gizli inançsızlığı göstermek için kullanılmış görünüyor.

Bu açıklamalardan sonra şu sonuca varabiliriz: Zendeka ve ilhad (ve tabiatıyla zındık ve mülhid) terimi, Emeviler'den başlayarak tarih boyunca îslam dünyasında çok değişken bir anlamlar dizisini ifade etmektedir. Ama bütün bunların çıktığı bir tek kapı vardır: Zendeka ve ilhad, ne tür olursa olsun, Sünni İslam'a muhalif bütün inanç ve hareketler demektir. Böyle bir bakış açısından yola çıkılarak, İslam dünyasında daha ilk devirlerinden itibaren tasavvuf hareketi ve mensupları, yani mutasavvıflar ve sûfi-ler, ulema tarafından zındık ve mülhid olarak damgalanmış ve resmi oto-ritelerce bu suçtan yargılanıp (Kur'an-ı Kerim'de bu yolda bir âyet olmamasına rağmen) genellikle ölüme mahkûm edilmişlerdir.

Yalnız burada şu hususu bir kere daha özellikle vurgulamak gerekiyor: Meseleye sosyal tarih açısından bakıldığı zaman, daha önce de belirtildiği gibi, bu konuda sözlüklerin veya muhtelif ilahiyat kaynaklarının yaptıkları açıklamalarla yetinmenin bizi bazı yanlışlara sevk edeceğini ve meselenin sosyal boyutlarını kavramaktan alıkoyacağını görmemek mümkün değildir. Nitekim Emeviler'den Osmanlılar'a gelinceye kadar zendeka ve ilhad suçlamasına maruz kalmış kişilerin durumları yakından incelendiğinde, bu husus açıkça beliriyor. Karşılaştığımız bazı durumlar, her zındık ve mülhid suçlamasına maruz kalanın İslam inancı açısından bu terimin içine sokulmasının doğru olmadığını, buna rağmen bazı siyasi veya başka mülahazalarla mahkûm edildiklerini gösteriyor. Onlara karşı yöneltilen bu suçlamaların gerçekte çok basit bir mahiyeti (mesela yalnızca dini emirlere uymayan sefihane bir hayat sürmek) olabileceği gibi, daha ciddi başka sebeplerden kaynaklanmış (toplumsal yahut siyasal bir protesto) bulunabileceği de görülüyor. Fakat şu da bir gerçektir ki, eninde sonunda bu insanlar zındık ve mülhid suçlamasına muhatap olmuşlar ve bu suçtan yargılanarak ölüme mahkûm edilmişlerdir.

III. Tarihçe: İslam Dünyasında İlk Zendeka ve İlhad Hareketlerine Toplu bir Bakış

A) Toplumsal Taban, Sebepler ve Tezahürler

İslam tarihine topyekûn bakıldığı zaman bir nokta hemen dikkati çeker: İslam, ortaya çıkışından fazla bir zaman geçmeden anavatanından dışarı cesur adım atmış, başka hiçbir dinde rastlanmayan bir ideoloji (cihad ve gaza) kullanarak fetih yöntemiyle kısa zamanda çok geniş topraklara sahip olmuş ve bu toprakları yüzyıllar boyu hâkimiyeti altında tutarak müthiş bir iş başarmıştır. Ama bu fetihler, İslam'ın tarihinde de her bakımdan köklü değişimleri ve dönüşümleri başlatacak en büyük etkenlerden biri, belki en belli başlısı olmuştur.

Dört Halife devrinden (632-661) başlayarak değişik istikametlerde gerçekleşen bu fetihlerin sonunda, elde edilen topraklarda yaşayan pek çok Arap olmayan millet şu veya bu sebeplerle Müslümanlığı kabul ederek İslam toplumuna katıldı. Bu milletler, İslam'ın siyasi üstünlüğü ve getirdiği inanç sisteminin hâkimiyetinden artık kolayca kurtulamayacaklarını, tartışmasız boyun eğmekten başka bir yol olmadığını çok çabuk anladılar. Fatih ve yönetici olmak gibi iki önemli avantajla hâkim mevkie yükselen Araplar'ın, mevâli (tekili mevlâ =Arap Müslümanların velayeti, himayesi altında yaşayan gayri Arap Müslüman) adını verdiği bu milletler, İslam'ı kabul ettiler. Çok değişik etnik, kültürel ve dini kökene mensup bu insanlar, İslam'a (kendi içlerinden çıktığı için) öz mallarıymış gibi bakan Arap toplumuna eklemlenmiş, farklı nitelik ve nicelikte yeni bir toplumsal taban oluşturuyorlardı. Mevâli'nin İslam toplumuna katılışı, İslam'ın bundan sonraki tarihini geniş çapta etkileyecek, yön verecek, siyasi, idari, toplumsal, kurumsal, hukuki, kültürel ve dini, kısacası her alanda güçlü değişimler meydana getirecek en önemli demografik ve kültürel faktör oldu. Mevâli, Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan devrinde şehirlerden geldikleri yerlere geri gönderilmelerine rağmen, çok geçmeden,emsâr denilen ordugâh şehirlerde yeniden yoğunlaşmaya ve nüfus itibariyle de hızlı bir artış göstermeye başladılar. Bernard Le\vis'in belirttiğine göre, bir müddet sonra Araplar'ı sayıca aştılar. Bu durum, şehirlerde Arap fatihler ve yöneticiler için tehlikeli bir şehirli nüfus meydana getirdi.47

Mevâli'nin bir kısmı İslam'ı samimiyetle kabul etmişti. Onun getirdiği eşitlikçi ve adaletçi ilkelere gerçekten inandıkları için, yönetici Araplar'dan bunlara uymalarını istediler. Çünkü İslam'a göre onlar nazari olarak Arap Müslümanlarla aynı haklara sahiptiler, buna yürekten inanıyorlardı. Bunun için de siyasi otoritelerin eşitliğe uymasını, bunun hukuki sonuçlarının uygulanmasını, yani kendilerine Araplar'la eşit

muamele edilmesini istiyorlardı. Buna uyulmadığı zaman tepkilerini göstermekten çekinmediler. Ama bir kısmı, Müslümanlığı kabul etmelerine rağmen, çok uzun bir geçmişi simgeleyen eski inanç ve kültürlerinden kolayca vazgeçmediler. Mirasçısı oldukları eski dinlerin ve kültürlerin muhtevalarım, yeni dini anlayış ve yorumlayışlarında referans olarak kullandılar. Bilhassa eski Zerdüşti İran'da Sâsâni toplumunun sınıflara ayrılmış, eşitlikçi olmayan ve adaletsiz yapısına sosyal bir tepki olarak doğan Mazdekizm ve Maniheizm gibi dinler bu yorumlayışta ana referans kaynaklarını oluşturdu. Bu kaynaklar, aşağıda görüleceği gibi, Emevi hilafeti zamanında İslam tarihinin, Şuûbiyye denen büyük ve uzun süreli toplumsal tepki hareketinin ideolojisinin oluşmasına en büyük ve en önemli katkıyı sağladılar.
Emevi iktidarı daha iş başına geçer geçmez, Hz. Muhammed'in, yüzlerce yıldır kan birliği (asabe) temeline dayalı olarak yaşamaya alışmış Arap toplumundan, inanç birliği (İslam kardeşliği, el-uhuvvetu'l-islâmiy-ye) esasına dayalı yeni bir toplum yaratarak gerçekleştirdiği, insanlık tarihinin bu büyük devrimini tersyüz etmiştir. Emevi iktidarı bunu, vaktiyle İslam öncesi Mekke'sinde yönetimi elinde bulunduran ticaret aristokrasisi yerine, Arap fatihlerinden oluşan bir aristokrasi vücuda getirmek suretiyle başarabildi. Bu aristokrasinin yaratıcısı, bilindiği gibi ilk Emevi halifesi veya hükümdarı Muaviye bin Ebi Süfyan'dır.
Mevâli denilen gayri Arap Müslümanlar, işte bu Arap fatihler aristokrasisinin fethettiği eski şehirlerinde yaşamaya devam ediyor veya onların yeni kurdukları Küfe, Basra, Fustat gibi ordugâh şehirlerin etrafına toplanıyorlardı. Bu suretle buralarda her türlü faaliyetin kaynağını oluşturacak demografik bir potansiyel meydana getiriyorlardı.48 Geçimlerini, görevleriyalnızca savaşmak olan bu fatih sınıfın çeşitli ihtiyaçlarım karşılayarak, onlara belirli hizmetler götürerek temin ediyorlardı. İlk bürokratlar ve kâtipler Mevâli olduğu gibi, ticari faaliyetler de denebilir ki onların inhisarın-daydı. Sayıları giderek artan, dolayısıyla geniş tabanlı sosyal bir güç oluşturan bu insanlar, zamanla Arapça konuşmayı ve yazmayı da öğrendiler.
Emevi iktidar çevrelerinin ve bağlılarının, Arap kökeninden gelmeyen, ama Müslümanlığı kabul etmiş olan bu insanlara karşı, İslam'ın eşitlik ilkelerini uygulayacak yerde ikinci sınıf insan muamelesi gösterdikleri, hatta kendilerinden cizye alınmaya devam edildiği çok iyi bilinir. Sâsâni döneminde dihkanların elinde ezilen İranlı köylüler, Müslüman olup Emevi iktidarının hâkimiyetinde yaşamaya başladıktan sonra da yine dihkanlar-dan kurtulamadılar, çünkü Emevi iktidarı, iktisadi ve siyasi menfaat endişeleriyle dihkanların yanında yer almayı tercih etti. Dihkanlar Emevi iktidarına ödedikleri vergileri halkın sırtından çıkardılar. İşte, İslam tarihinde Şuûbiyye denilen büyük siyasal, toplumsal ve kültürel tepki hareketi bu gibi sebepler yüzünden baş göstermişti. İslam tarihi uzmanlarınca oldukça iyi analiz edilen Şuûbiyye hareketinin gitgide olgunlaşarak, özellikle son zamanlarında Emevi hâkimiyetinin sonunu getirecek düzeye ulaştığı iyice görünür hale gelmişti. Aslında Emevi hükümdarlarının kendileri de bu gerçeğin çok iyi farkındaydılar.
İşte, zendeka ve ilhad hareketleri hiç şüphe yok ki Şuûbiyye hareketiyle çok yakından ilgiliydi ve bu hareketlerin toplumsal tabanını da, belirtilen sebeplerle Mevâli tabakası oluşturuyordu.49 Bu hareketlerin Emeviler'in son zamanlarına rastlamış olmasının sebebi de budur.50 Yine bunun içindir ki, ilk zendeka hareketleri, bir yandan entelektüel çevrelerde teolo-jik, felsefi ve edebi görünümler kazanırken, öte yandan da toplumsal hareketler olarak belirdi. Bu hareketler özellikle Mevâli arasındaki eski Ma-ni'ci, Bardesan'cı ve Marcion'cu çevrelerden kaynaklanıyordu.51 Bu bakımdan her ikisinin de, ilk önce eski İran kültürünün hâkim olduğu çevrelerde olgunlaşıp su yüzüne çıkması bir tesadüf değildir, çünkü hem eski ve büyük bir kültürün içinden geliyor olmaları, hem de nüfus bakımından öteki zümrelerden daha kalabalık bir

kitleyi temsil etmeleri itibariyle Fars kökenlilerin Mevâli tabakası içinde en önemli payı işgal ettiklerini söylemek gerekir. Onların fikir referansları, ister istemez eski kültürlerinin ve dinlerinin ürünüydü. Onlar ihtiyaç halinde tabii bir yönelişle İran kültür eserlerine başvuruyorlar, dolayısıyla düşünce biçimleri antik Sâsâni kültü-rünce ve dinleriiice oluşturuluyordu. Bundan kaçınmak mümkün değildi. Nitekim Hamilton Gibb'in çok yerinde ifadesiyle, "Amaçları İslam İmpa-ratorluğu'nu yok etmek değil, fakat İslam kültürünü antik Sâsâni kültürünün değer hükümlerine göre yeniden biçimlendirmekti. Zira bu onların gözünde en yüksek değerleri temsil ediyordu."52
İşte, zendeka hareketleri, esasen, özellikleri itibariyle zaten sosyal tepki niteliği taşıyan Mazdekizm ve Maniheizm gibi dinlere mensup oldukları halde görünürde Müslümanlaşmış bu Fars kökenli Mevâli kesiminin yeni dine ve onun temsilcilerine karşı dolaylı yoldan yürüttükleri gizli ve sürekli bir mücadele olarak, yahut, Mevâli tabakası içindeki eski inançlarına bağlı kesim ile hâkim Arap yönetici sınıfı arasındaki, inanç görünümlü, ama temelde sosyal olan kavga olarak algılanabilir. Başka bir deyişle, zendeka hareketleri, sanki İslam topraklarının ve Arap hâkimiyetinin tam ortasında bir kültürel var olma savaşıdır. Belki bu sebepledir ki, bu olayların bir kısmı önce kitlesel hareketler şeklinde belirdi. Bu kitlesel hareketler ya İslami bir görünüm altında eski inançlara dayalı yeni teolojik yapılanmalar, veya yine bunlara dayalı doğrudan toplumsal başkaldırılar halinde ortaya çıktı. Bunlara paralel olarak da entelektüel zendeka hareketleri, yüksek tabakaya mensup çevrelerde çeşitli nitelikte (teolojik, felsefi, hatta edebi) akımlar şeklinde görüldü. Giderek İslami inanç ve hayat tarzını dışlayan felsefi boyutlu inançsızlık biçimlerini de içine aldığı zamanlar oldu. Hatta, yukarıda da kısaca işaret olunduğu üzere, hiçbir teolojik ve felsefi temelden kaynaklanmayan, yalnızca sefihane bir hayat tarzını sürdürme çabasının yol açtığı basit inançsızlıklara kadar genişledi.
İşte, bu farklı nitelikler sebebiyle, zendeka ve ilhad hareketlerinin tarihçesini incelerken, baştaki siyasal otoritenin veya hanedanın adına ve kronolojik sıraya göre, yahut bu hareketlerin liderlerinin hayat hikâyelerinin kronolojik sıralanmasından oluşan bir tarih yaklaşımı yerine, biz burada, meseleyi daha iyi kavramaya yardımcı olmak bakımından bu hareketlerin sosyal tabanlarını ve meslek gruplarını vurgulayan bir yaklaşımı denemek istiyoruz.

B) Kitlesel Zendeka Hareketleri

Başlıktaki ifadeden maksat, genellikle Fars kökenli olup belirli bir şahsiyet tarafından başlatılıp geliştirilmekle beraber, arkasına bir zümreyi veya çevreyi alarak Emevi ve Abbasi hilafet merkezine ve düzenine karşı aktif muhalefeti simgeleyen hareketlerdir. Bu hareketlerin Fars kökenli olması, bir bakıma, İslami literatürde zendeka teriminin başlangıçta neden eski İran dinleriyle (özellikle de Maniheizm ile) alakalı görüldüğünü açıklar. Bu tür hareketlerin bir kısmı siyasal iktidarın bizzat kendisini değil ,ama temsil ettiği ideolojiyi protesto niteliği, bir kısmı da doğrudan siyasi düzeni hedef alan ihtilalci nitelik taşımaktadır.
Bu toplumsal hareketlerin hem Emevi, hem Abbasi döneminde eski İran gelenek ve inançlarının hâlâ güçlü bir şekilde korunabildiği Irak ve Horasan gibi bölgelerde gelişme imkânını bulabilmesi, hiç de şaşırtıcı değildir. Burada dikkat edilip gözden kaçırılmaması gereken husus, Horasan'ın daha ziyade ihtilalci hareketlerin, Irak'ın ise entelektüel düşünce akımlarının beşiği olmasıdır. Nitekim H. A. R. Gibb de, daha tahsilli yüksek sınıflarda görülen şüpheci serbest düşünce eğilimlerinin kökenini, haklı olarak, İslam hâkimiyetine rağmen eski Pers-Arami kültürünü hâlâ geniş ölçüde muhafaza eden Irak'a bağlar.53

1. Mezhepçi Kitlesel Zendeka

Bu hareketlerin en iyi bilineni, Emevi halifesi Velid b. Abdülmelik (705-715) zamanında başlayıp Abbasi halifesi Me'mun (813-833) devrine kadar süren ve tamamiyle Mani'nin öğretisine dayanan harekettir. Bu hareketin ana merkezi, eski Sâsâni İmparatorluğu'nun başkenti Ktesifon (Medâyin) idi. Burada yerleşmiş hareket mensuplarından Zâd Hürmüz (veya Zâdhürmüzd), Mani'nin halifesi olduğu iddiasıyla ortaya çıkmış, cemaate yeni bir biçim vermeye çalışmıştı. Mevcut bilgilere bakılırsa, eski bir Maniheist aileden gelen Zâd Hürmüz'ün esasında İslami bir görünüş altında Maniheizm'i yeniden ihya etmek amacıyla faaliyete giriştiği anlaşılıyor. Kendisinin yüksek bürokrasi çevrelerinde zengin destekçileri vardı, ki ünlü Emevi valisi Haccac b. Yusuf un kâtiplerinden biri de bunlar arasındaydı.54

Zâd Hürmüz'ün ölümünden sonra hareketin başına geçen Miklâs, yeni yorumlarıyla hareketi ikiye böldü. Abbasi halifesi el-Mansûr zamanında (754-775) Ebû Hilâl ed-Deyhûri adlı biri, bu ayrılığa müdahale ederek ortadan kaldırmaya çalıştı. Aynı devirde Büzürcmihr adlı bir başkası yeni fikirlerle ortaya çıkıp hareketi Miklâsîler ve Mihrîler olmak üzere tekrar ikiye böldü. Halife Me'mun ve El-Mu'tasım zamanına (833-842) kadar süren bu iç mücadeleler, yine İran asıllı Yezdanbaht ile daha ileri bir merhaleye ulaştı. Yezdanbaht yakalanıp bizzat Halife Me'mun tarafından İslam'a davet olunmuşsa da, İbıiü'n-Nedim'e göre, becerikli bir konuşmacı olan Yezdanbaht bu daveti nezaketle geri çevirmiş, bunun üzerine hapsedilmişti.55 Bu harekete, adı geçenlerden başka, Ebû Yahya, İbn Mükellis, _2fl Ebû Ali Said, Ebû Said Recâ, Nasr b. Hürmüz es-Semerkandi ve Ebu'l-Hasan ed-Dımaşki gibi daha pek çok kişinin katıldığı biliniyor.56

Görünüşe bakılırsa, Zâd Hürmüz'ün başlattığı bu zendeka hareketi, İslam teolojisine Maniheist bir karakter kazandırma çabasını temsil etmektedir. Bu sebeple buna teolojik bir hareket denebilir. Hatta hareketin, aralarında Semerkand ve Dımaşk [Şam] gibi, birbirinden epeyce uzakta iki önemli merkezin de yer aldığı büyük şehirlerde taraftar bularak bir çeşit mezhep niteliğine büründüğü dahi düşünülebilir. İşin ilginç yanı, bu hareketin daha başlangıçtan itibaren, önce Emevi hilafet merkezi Dımaşk'ta, sonra da Bağdat'taki Abbasi hilafet sarayında bulunan önemli kişiler, özellikle kâtipler tarafından gizlice desteklenmiş olmasıdır. Nitekim sırayla hareketin başına geçenler de bu bürokrat çevrelerle yakınlık kurmaktan çekinmemişlerdir.57

2. İhtilalci Kitlesel Zendeka (İsyanlar)

Bu türden zendeka hareketlerine Emeviler'in son birkaç yılından itibaren rastlanır. Bunların hemen tamamına yakınının, Abbasi hilafetinin ilk yüz yılına yayıldığı dikkati çeker. Ebû Müslim-i Horasâni'nin Abbasi ihtilalini başlattığı yıllardan biraz önce ilk ihtilal hareketi baş göstermiştir. Bu hareket, Abbasiler adına hareket eden Ebû Müslim'inkinden tamamiyle bağımsız, Bihâferîd adlı eski bir Zerdüştînin kendi adına giriştiği bir ihtilal hareketidir. Aslen Nişapur'lu olan Bihâferid, bir ara Çin'e de gidip yedi yıl kaldıktan sonra memleketine dönmüş, değişik yerleri dolaşarak Zev-zen'de Zerdüşt adına bir hareket başlatmıştır. Bihâferid peygamber hüviyetiyle propaganda yapıyor, kendine gizlice vahiy geldiğini iddia ediyordu. Özellikle köylüleri inandırmış, rivayete göre cennet vaat ederek kalabalık bir taraftar kitlesi toplamayı başarmıştı. Hatta İslam kaynakları, kendisinin Zerdüştîliğin dini pratiklerinden faydalanarak bir de Zemzeme adında "kutsal" kitap yazdığını ileri sürerler.58

İranlı Ebû Müslim-i Horasâni'nin Abbasi hanedanı hesabına giriştiği ve Sâsâni kültürünün ocağı Horasan'da başlattığı büyük, ihtilal hareketiyle, 750 yılında Emevi Imparatorluğu'nu devirmede oynadığı mühim rol çok iyi bilinir. Buna rağmen Abbasiler'iıı, yerlerini sağlamlaştırır sağlamlaştır-maz, kendilerine hilafeti adeta hediye eden bu büyük yardımcılarını siyasi endişelerle ilk fırsatta ortadan kaldırdıkları görülür. Ebû Müslim'in 755'te katli, genç Abbasi hilafetine pahalıya patlayacaktır.

Çünkü Ebû Müslim'in idamı, aşağıda görüleceği üzere, değişik aralıklarla yaklaşık yüz yıldan fazla bir müddet sürecek bir dizi ihtilal hareketinin düğmesine basmıştır. Aslında bu ihtilalci hareketlerin kendilerinden çok, bunların nasıl bir zemin üzerinde oluştuğu, hangi toplum kesimlerinden kaynaklandığı meselesi belki daha önemli olmalıdır. Kaynaklarda, uzmanların bu konuda sosyolojik bazı tahliller geliştirmelerine yarayacak bilgiler pek yok. Bununla beraber, bu hareketlerin hemen tamamına yakın bir kısmının, İran kökenli ve İslam'ı henüz yakın bir geçmişte kabul eden, bu sebeple de çok tabii olarak İslam öncesi inançlarını hâlâ kuvvetle korumakta olan eski Mazdekî, Zerdüştî ve Maniheist çevrelerden kaynaklandığı görülür. Milel ve nihai edebiyatı kaynaklarının değişik isimler altında ve farklı kesimlerden bahsediyormuş gibi verdikleri bilgiler bunu gösteriyor.59

Ebû Müslim'in ölümünden sonraki ihtilal hareketlerinin ilki, 755-756'te Nişapur'da ortaya çıkan Sindbad isyanıydı. Hareket geniş ölçüde eski Mazdekîlerin desteğini kazandı. Hareketin başı Sindbad da eski bir Mazdekî olup bir güvercin kılığına girerek göğe çıkan Ebû Müslim'in ruhunun, intikam için tekrar geleceği inancını yayıyordu.60 İsyan bastırıldı, Sindbad idam edildi.61

Aşağı yukarı aynı yıllarda bir başka Ebû Müslim taraftarı, bu defa Mâ-verâünıiehir'de eskiden Zerdüştî olan halkı yanına alarak ayaklandı. Aslen İranlı olmasına rağmen, daha çok buradaki Türkler arasında faaliyet ve propagandada bulunduğu için Türk İshak diye tanınan bu zat da, Ebû Müslim'in Zerdüşt tarafından yollanan ilahi bir şahsiyet olduğunu, ölmediğini, aynı şekilde bir gün geri geleceğini söylüyordu.62

75 8'de yine Ebû Müslim yandaşları arasında yepyeni bir hareket ortaya çıktı. Bu hareketin mensupları, bizzat Halife Mansur'u ilah olarak takdis ettiklerini ileri sürerek ortaya atıldılar. Bu durum karşısında şaşalayan halife, bunun kendi iktidarına karşı bir siyasi komplo olduğu düşüncesiyle hareketi bastırmaya çalıştı. Hareket, birkaç yüz kişinin tutuklanması ve elebaşıların idamıyla sonuçlandı. Klasik vekayinamelerde Râvendîyye diye anılan bu hareket, esas olarak yine eski Zerdüştî, Maıiiheist ve Mazdekî çevrelerden kaynaklanıyordu.63

Bir süre sonra, 766'da Horasan'da yine bir eski Zerdüştî olan Üstâd-ı Sis, kendini peygamber ilan ederek ayaklandı. Yukarıdakilerle aşağı yukarı benzer inançları yayan bu zat, tam iki yıl hilafet ordularına karşı kendini savundu, fakat sonuçta ölümden kurtulamadı.64

770 (veya 773, yahut 777) yılında, yine Ebû Müslim adına öncekilerden daha geniş kapsamlı ve uzun süreli yeni bir ihtilal hareketi patladı. Halife el-Mehdi zamanına rastlayan bu hareketi, rivayete göre, çirkinliğini saklamak veya taraftarlarında esrarengizlik izlenimi uyandırmak amacıyla yüzünü altın bir maske ile örttüğü için el-Mukanna' diye bilinen Hakim isminde bir İranlı yönetiyordu. İddiasına göre, Allah sırasıyla bütün büyük peygamberlerin vücudunda görünmüş, onlardan Ebû Müslim'e, ondan da kendisine geçmişti. Klasik Arap vekayinameleri ve milel ve nihai kitapları, bu şekilde bir ulühiyyet (tanrılık) iddiasıyla ortaya atılan el-Mu-kanna'ın, tamamiyle Mazdekî fikirleri yayarak İslam'ın yasakladığı her şeyi kendi yandaşlarına helal kıldığını, ibadetleri kaldırdığını ileri sürerler. Tam anlamıyla eşitlikçi bir doktrin ortaya atmış olması, Buhara, Semer-kand ve havalisinden, Halaçlar gibi bir bsım Türk boyları da dahil, pek çok halkı etrafına toplamasına yardımcı olmuştu. Halife el-Mehdi 783'e kadar bu zatla mücadele etmek zorunda kalmış, sonunda onu sığındığı kalesinde kıstırmıştı. Ancak sonunun geldiğini gören el-Mukanna', kale içinde bakır eritilmek üzere kullanılan bir fırına gizlice atlayarak intihar etmiş, kimse izini bulamamıştı. Taraftarları onun göğe çekildiğine inandılar.65 Beyaz elbise giydikleri için kaynaklarda el-Mübeyyıza (Beyazlılar) veya bizzat hareketin liderinin lakabıyla el-

Mukannaiyye diye anılan hareket, el-Mukanna'ın ölümünden sonra da yıllarca devam etmiş ve milel ve nihai kitaplarında da bu isimlerle yer almıştır.66
El-Mukanna'ınkine benzer bu tür ihtilalci zendekâ hareketlerinin en uzun sürelisi ve en ünlüsü, 816 yılında Halife Me'mun devrinde Azerbaycan'da patlak veren, el-Mu'tasım zamanında 838 yılına kadar tam yirmi iki sene süren meşhur Bâbek el-Hürremi'nin isyanıdır.67 Hemen hemen bütün belli başlı klasik vekayinamelerde Bâbek'in ihtilal hareketi hakkında öteki hareketlerden çok daha fazla bilgi verilmiş olması sayesinde, Bâbek'in kişiliği ve hareketin mahiyeti konusunda biraz daha sağlam fikir edinebilmek mümkün olmaktadır.
Yine Ebû Müslim adına girişilen bu ihtilalin ideolojisi, onun ölmediği, Allah'ın en son vahyinin Hz. Muhammed'den sonra ona geldiği ve bunun Kıyamet'e kadar süreceği iddiasından ibaretti. Bâbek, Ebû Müslim adına hareket ettiğini savunuyor ve etrafına yalnız İranlılar'ı değil Türk-ler'i de topluyordu. Taraftarları el-Mukanna'ınkinin aksine kırmızı elbiseler giydiklerinden, hareket el-Muhammire (Kırmızılılar) diye anılmaktaydı. Hiç şüphesiz İslam'ın emir ve yasaklarının dikkate alınmayışı, benzer her harekette olduğu gibi, toplananların sayısının artmasına vesile oluyordu. Nitekim Abbasi iktidarı defalarca Bâbek'in üzerine kuvvet sevk etmesine rağmen yaklaşık yirmi iki yıl bojıınca ona hiçbir şey yapamadı. Bâbek ancak hileyle yakalanıp Samarrâ'ya getirilebildi ve korkunç bir işkenceyle 841 yılında öldürüldü.68 Abdülkahir el-Bağdadi, Bâbek'in taraftarlarının görünüşte mescitlerinin bulunduğunu, buralarda namaz kıldıklarını, çocuklarına Kur'an-ı Kerim öğrettiklerini, oruç tuttuklarını, ama gerçekte bunları gösteriş için yaptıklarını ileri sürer.69Bu hareketlerin sonuncusu olarak, Bâbek hareketiyle aynı dönemde vukua gelen, Mazyar b. Karin adlı bir İranlının 840'ta Taberistan'da başlattığı ihtilali zikretmek gerekir. Bâbek'le aynı inançlara sahip olduğu için vekayinamelerin ve milel ve nihai kitaplarının Muhammire hareketi içinde mütalaa ettikleri bu isyan da aynı çevrelerden kaynaklanıyordu. Halife el-Mu'tasım'ın kuvvetleri yaklaşık bir yıl kadar da bu hareketin peşinde koştu. Sonunda yakalanan Mazyar, ölünceye kadar dövüldü. Cesedi Bâ-bek'inkinin yanına asıldı.70
Bu hareketlerin toplu bir değerlendirmesi yapıldığı zaman,71 bazı önemli göstergelerin ortaya çıktığı müşahede olunur. Bir defa, bu hareketler, hemen tamamiyle, görünüşte Müslümanlığı kabul etmiş eski Zerdüştî, Maniheist ve Mazdekî çevrelerde mayalanmakta, bu yüzden de geniş ölçüde etkilerini taşıdıkları bu inançları İslam'la bağdaştırma çabası içinde görünmektedirler. Yaydıkları ileri sürülen, en azından İslam kaynaklarının kendilerine izafe ettikleri doktrinler bunu açıkça gösteriyor. Bir başka nokta, hemen hemen bütün ihtilal hareketlerinin ideolojilerinin Ebû Müslim'in şahsiyeti etrafında oluştuğu, ağırlık noktasını onun kariz-matik yarı ilahi şahsiyetinin teşkil ettiğidir. Onun ölmediği ve günün birinde intikamını almak üzere geri döneceği, propagandanın ana motifidir.
Eski Mezopotamya mitolojik inançlarıyla büyük bir benzerliği bulunan bu mehdici (mesiyanik) telakki ile,72 daha sonra Ortadoğu'da, Anadolu sahası da dahil, benzeri pek çok dini-sosyal harekette değişmez bir öğe olarak daima karşılaşıldığını unutmamak icap eder. Ayrıca, ihtilalci zende-ka hareketleri birer dini ideolojiyle ortaya çıkmalarına rağmen, hilafet merkezinin otoritesini ortadan kaldırmaya yöneliktirler. Demek ki, esas olarak iktidarı ele geçirmek gibi bir siyasal amaçla yola çıkmışlardır.
C) Entelektüel Zendeka
Bu kategoriye dahil edilebilecek hareketlerin büyük çoğunluğu, Halife el-Mansur ve el-Mehdi zamanında başlayıp el-Hâdi, Harun er-Reşid, el-Me'mun ve el-Mu'tasım zamanına (yaklaşık 760'lardan 900'lere) kadar yüz elli yıllık bir dönem içinde

yoğunlaşan olaylardan meydana gelir. Daha sonra ise, bu kadar yoğun olmamakla birlikte, daha çok felsefi nitelikli hareketler (ilhad hareketleri) ağırlık kazanacaktır. Entelektüel zendeka hareketleri, birincilerin aksine, taşrada oluşan ve siyasi otoriteye yönelik büyük kitlesel hareketler olmayıp, daha çok, hilafet merkezinde veya büyük şehirlerde oturan tahsilli ve yüksek tabakanın muhtelif kesimlerine mensup belirli kişi ve çevrelerden kaynaklanan hareketlerdir. Şu veya bu sebeple mevcut ideolojiyi paylaşmayan veya dinden tamamiyle bağımsız serbest bir düşünce tarzı benimseyen kişi ve çevreleri bu grubun içinde düşünmek gerekir. Üstelik çoğu, aşağıda görüleceği üzere, ulûhiyyet kavramını reddetmeyen, fakat başka konularda eski inançlarından kaynaklanan farklı fikirler ileri süren kişilerin meydana getirdikleri hareketlerdir. Dolayısıyla bunları gerçek anlamda bir ilhad hareketi olarak değerlendirmek yanlış olur. Bu hareketlerin içinde bulunan kişilerin kökeni büyük çoğunlukla gayri Arap'tır (Mevâli); kimi şair ve edip, kimi yüksek bürokrat, kimi kelâma veya ulemadan, kimi de düşünce adamıdır. Aşağıda görüleceği gibi, bazen bu niteliklerin birkaçını birden taşıyanlar vardır.

Bu kişilerin çoğu birbirini yakından tanır, birbirleriyle temas halindedirler. Başka bir deyişle, bulundukları şehirlerin entelektüel tabakasını oluşturan bazı grupların üyesidirler.73 Muhtelif sosyoekonomik ve sosyokültürel çevrelerden gelen ve değişik mesleklere mensup bu entelektüellerin, Mevâli kökenli kişiler olarak Abbasi iktidarına karşı tavırlarının, onun temsil ettiği İslam anlayışına da karşı da olduğunu burada gözden kaçırmamak icap ediyor. Erken Abbasi döneminin müelliflerinden Ebu'l-Me-hâsin'in verdiği bir liste, bu entelektüellerin kendi aralarında teşkilatlanmış, hatta bir de cemiyet kurmuş olduklarını gösteriyor. Kompozisyon itibariyle çok ilginç bir tabloyu yansıtması ve bu entelektüel zendeka hareketinin mahiyetini anlamamıza yardımcı olması bakımından, Basra'da bulunan bu "inançsızlar" cemiyetinin üyelerini ve kimliklerini gösteren listeyi Vajda'dan naklen kaydediyoruz:74

| | | |
|---|---|---|
| Halil b. Ahmed | Kelâma | Sünni |
| Seyyid Muhammed en-Nümeyri | Şair | Râfizî |
| Salih b. Abdu'l-Kuddûs | Kelâma, şair | Düalist |
| Süfyan b. Mücâşi | > | Sufri |
| Beşşar b. Burd | Şair | > |
| Hammad Acred | Şair | Yahudi |
| İbn Nezir | Kelâma | Hıristiyan |
| Ömer | > | Mazdekî |

Bu kişiler belirli zamanlarda toplanıyor, kendi aralarında fikirlerini tartışıyor ve şair meslektaşlarının İslam'ı eleştiren şiirlerini dinliyorlardı. Cemiyetin üyeleri çok çeşitli etnik ve dini kökeni, mesleği ve eğilimi temsil etmesi bakımından da dikkatle incelemeye değerdir. Herhalde başka şehirlerde de buna benzer bazı gizli "zındık" cemiyetlerinin bulunduğu tahmin edilebilir.

İşte bu listenin de gösterdiği gibi, entelektüel zendeka hareketlerini, bu hareketleri temsil edenlerin meslek gruplarının veya entelektüel uğraşı alanlarının niteliğine göre incelemek doğru olacaktır. Çünkü böyle bir tasnif bize bu grupların toplumun hangi sosyoekonomik ve sosyokültürel kesiminden geldiklerini, fikirlerinin ne gibi etkiler altında ve hangi çevrelerde oluştuğunu daha iyi tanıma fırsatını sunacaktır. Ancak burada şunu da unutmamak gerekir: Bu şahsiyetlerden herhangi birinin bu grupların herhangi birinde ele alınmış olması, onun öteki gruplarla ortak yanı veya bağlantısı olmadığı anlamını taşımaz. Mesela aşağıda görüleceği gibi, İbnü'1-Mukaffa' ve Hammad Acred gibi, edebi zendeka grubunda ele alınanların bir kısmı, meslek itibariyle bürokrasiden gelmekle beraber, o grubun içinde mütalaa edilmemişlerdir, çünkü şöhretlerini bürokrat olarak değil, şair veya edip olarak yapmışlardır. Öte

yandan, edebi zendeka grubu içinde mütalaa edilenlerin bir kısmı, felsefeye eğilimlidir ve şiirlerinde bu tür konuları da işlemişlerdir. Mesela Ebu'1-Alâ el-Ma'arri böyledir. Salih b. Abdu'l-Kuddûs aslında şair de olduğu halde Kelâmı zendeka grubuna dahil edilmiştir, çünkü asıl eğilimi teolojidir. Bu çerçevede bir tasnife gidildiğinde ise başlıca şu zendeka gruplarını teşhis ve tespit etmek mümkündür:

1. Bürokratik zendeka (devlet adamları, yüksek memurlar ve yakınları arasındaki hareketler),
2. Edebi zendeka (şair ve edipler arasındaki hareketler),
3. Kelâmi (teolojik) ve fıkhi zendeka (mütekellimler [teologlar]) ve fakihler [hukukçular] arasındaki hareketler),
4. Felsefi zendeka (filozoflar, düşünürler arasındaki hareketler),
5. Tasavvufi zendeka (mutasavvıflar ve sûfıler arasındaki hareketler).

Son iki grup, zendekanın daha ileri bir safhası olduğuna yukarıda temas edilen ulûhiyyet kavramı etrafındaki tartışmalara ağırlık veren ilhad hareketleri niteliğini taşır.

1. Bürokratik Zendeka

Yakından incelendiğinde, bu hareketlerin bir kısmını Maniheizm veya başka bir dinden gelen inançlarla irtibatlandırmak mümkündür; bir kısmını ise, hiçbir felsefi temeli olmayan basit bir inançsızlık, İslami buyrukları dikkate almamak, sefahate düşkünlük (libertinage) gibi sıradan olaylar olmaları sebebiyle gerçek anlamda zendeka diye adlandırmak pek doğru sayılmamalıdır. Bununla beraber bunlar da zamanın siyasal iktidarları tarafından zendeka olarak değerlendirilmiştir. İkinci tür olayların Emevi devrinin son zamanlarında sıkça görüldüğünü, hatta başta bazı Emevi halifelerinin kendileri olmak üzere saraydaki veya saraya yakın bazı çevrelerin bu konumda olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynaklar bu dönemin tanınmış zındıkları arasında Emevi halifesi II. Velid b. II. Yezid'i (743-744) zikrederler. Ebû'l-Ferec İsfahâni'nin (ö. 967) Kitabü'l-EgAni isimli ünlü eserinde, Velid'in daha küçük yaşta mü-rebbisi Abdü's-Samed tarafından "zındıklığa" alıştırıldığı, içkiye düşkün olup veliaht iken Kabe'ye bile içki götürdüğü, sefahat âlemlerini halife olduktan sonra da terk etmediği, dini emirleri hafife aldığı ve bunun herkesçe bilindiği ileri sürülür.75 Hatta Ebû Said el-Himyeri'nin (ö. 1178) naklettiği bir pasajda yer alan manzum parçalar, görünüşe göre aynı zamanda kuvvetli bir şair olan halife Velid'in, Kur'an-ı Kerim'e nazmen meydan okuduğunu gösteriyor.76 Yine Kitabü'l-EfjânPdeki bir pasaj, halife Velid'in Maniheist inançlar taşıdığını ihsas ediyor.77 İbnü'l-Esir'in naklettiği bir anekdot ise halife hakkında tamamen değişik şeyler söylüyor; Süyûti de Zehebi'den naklen, her ne kadar içki âlemlerine düşkün ve livataya (homoseksüellik) eğilimli olsa da, halife Velid'in zındık olmadığını belirtiyor.78 İbnü'l-Esir'e göre Abbasi Halifesi el-Mehdi'nin huzurunda geçen bir konuşmada, halife Velid'in zındıklığından bahsedilmiş, fakat halifeyi yakından tanıyanlardan biri, onun namaz konusunda çok titiz ve itinalı olduğunu duyduğunu bildirerek itiraz etmiş, böylece Halife el-Mehdi, Velid hakkındaki düşüncesini değiştirmiştir.79

Emevi dönemine ait böyle en üst derecede bir başka örnek de, son Emevi halifesi II. Mervan'ın (744) ve oğlunun mürebbisi Ca'd b. Dir-hem'dir. Halife Hişam b. Abdülmelik zamanında "Kur'an-ı Kerim'in mahluk (yaratılmış) olduğu" fikrini ileri süren Ca'd, halife tarafından derhal yakalattırılıp idam edilmek üzere Irak valisi Abdullah Halid el-Ku-seri'ye gönderilmiştir. Vali halifeden habersiz olarak bu idamı tehir etmiş, ama duruma vakıf olan Hişam işin peşini bırakmayıp Ca'd b. Dir-28 hem'in idamını sağlamıştır. Bu olayı kaydeden İbnü'n-Nedim ve ondan naklen İbnü'1-Esir, Ca'd b. Dirhem'in Halife Mervan'ı da kendi fikirlerine çektiğine, bu sebeple onun Mervan el-

Ca'di diye anıldığına işaret ederek, hem Halife Mervan'ın, hem de Ca'd b. Dirhem'in zındık olduklarını belirtirler.80
Kaynaklar, Abbasiler'in ilk yüzyıllarında da pek çok yüksek bürokratın ya bizzat kendilerinin veya kâtiplerinin zendeka mensubu olduklarını kaydederler. Aslında gerek önemli fikir ve bilim hareketlerinin yoğun olduğu Bağdat'taki hilafet sarayında, gerekse taşradaki önemli kültür merkezlerinde bürokrasinin üst kademelerinde görev yapanların pek çoğunun Fars kökenli olup uzun zamandan beri bu görevleri aile içinde sürdürdükleri göz önüne alınırsa, zendekanın bürokraside bu kadar yaygın olması hiçde şaşırtıcı değildir. Bu eğilimin, Emevi halifesi Abdüimelik b. Mervan döneminden itibaren yavaş yavaş bürokraside yer alan Arap asıllı yüksek bürokratlar ve aileleri arasında da yayıldığı görülüyor.
Et-Taberi, el-Mes'ûdi, Cahşiyâri, İbn Hallikân vb kaynakları dikkatle taramış olan Abdulhüseyin b. Kûb ve G. Vajda, bu konuda çarpıcı örnekler sunarlar. Mesela 783'te Halife el-Mehdi zamanında Davud b. Ruh, İsmail b. Süleyman, Muhammed b. Ebi Eyyub ve Muhammed b. Tayfur adındaki bürokratlar zendeka ithamıyla tutuklanmışlar, fakat cezayı gerektirecek bir durum olmadığının anlaşılması üzerine serbest bırakılmışlardı. Bunlardan Davud b. Ruh bir vezir oğluydu. Bir başka vezirin, Ebû Ubeydillah'ın oğlu ve Halife el-Mehdi'nin kâtibi Muhammed de böyle bir duruma düşmüş, rivayete göre suçunu kabul ederek idam olunmuştu.81 Bir yıl sonra, vaktiyle Halife el-Mansur'un kâtipliğini yapmış Yezid b. Feyz zendeka suçuyla tutuklanıp hapsedilmişse de kaçmayı başarmıştı. 787'de Halife el-Hâdi zamanında vezir Yaktin'in oğlu Ali ve vezirin kâtibi Yezdan b. Bâzân da aynı suçtan hapse atılmışlar, idamdan kurtulamamışlardı.82 Bunlardan başka, İsa b. Musa'nın kâtibi Yunus b. Ebi Firve de zındıklık suçuyla itham edilmiş ve cezalandırılmıştı.83
Çok daha çarpıcı olan, Halife el-Mehdi zamanında sürdürülen zındık avı sonunda bizzat Abbasi hanedanının bazı üyelerinin de sık sık zendeka suçlamasıyla halifenin karşısına çıkartılmış olmalarıdır. Mesela Davud b. Ali'nin bir oğluyla Yakub b. el-Fadl diye birini et-Taberi kaydediyor. Birincisi hapiste ölmüş, ikincisiyse El-Hâdi zamanında hücresinde gizlice boğdurulmuştur.84
Maniheist inançlarla ilgili birkaç örneğin dışında, yöneltilen suçlamaların "Kur'an-ı Kerim'i iyi okuyamamak", "ibadette ihmalkâr davranmak", "içki içmek" vb bugün için çok basit gelen iddialardan ibaret olması, ister istemez meselenin altında halifeye karşı herhangi bir hareketten korkulması gibi siyasi mülahazaların bulunduğu fikrini uyandırıyor ve dönemin niteliği hakkında bir fikir veriyor.
Kaynaklarda bu tür örneklerin çokluğu epeyce dikkati çekiyor. Harun er-Reşid'in uzun zaman vezirliğini yapmış İran kökenli ünlü Bermekîler sülalesinin de, bizzat halife tarafından hazırlanmış böyle bir komploya kurban gittiğini hatırlatalım. Binbir Gece Masalları'na kadar yansımış buolay85 son derece ilginçtir. Kazandıkları güç sayesinde iktidarı fiilen ellerinde tutarak halifeyi neredeyse ikinci plana itecek kadar büyük bir nüfuz sahibi olan emektar Bermekîler, sonunda onun hışmından kurtulamamışlar, zendeka ithamı gibi karşı konulması ve kurtulunması imkânsız bir silaha yenik düşerek 803'te topluca bertaraf edilmişlerdi. Yahya b. Halid b. Bermekî hapiste ölmüş, oğlu Cafer idam edilmiş, kardeşi el-Fazl ise sefalet içinde hayatını tamamlamıştı. İbnü'n-Nedim, ailenin içinde bir tek Yahya'nın kardeşi Muhammed'in zındık olmadığını kaydeder.86 Bu dramatik olayda, Emevi sülalesine mensup el-Fazl b. Rebi'in rolü olduğu, Bermekîler'e kin besleyen bu adamın sahte bir mektupla onların İsmailî-ler ile gizli temasları bulunduğuna halifeyi ikna ettiği söylenir.87 Zendeka ithamına bu sahte mektubun mesnet oluşturduğu, Harun er-Reşid'in de muhtemelen (belki işin esasına vakıf olmasına rağmen) bu ithamı kullandığı veya oyunu bizzat kendisinin sahneye koyduğu tahmin edilebilir.

## 2. Edebi Zendeka

Abbasiler'in ilk dönemlerinde Bağdat, Basra, Dımaşk ve benzeri büyük şehirlerde yaşayan edip ve şairler arasında oldukça geniş bir zendeka hareketinin varlığı çok dikkat çekicidir. Bu edip ve şairlerin de önemli bir kısmı esasen çeşitli bürokratik mevkileri işgal eden kimseler olmakla beraber, daha önce de belirtildiği üzere, asıl şöhretlerini bürokrat olarak değil, edip ve şair olarak yaptıkları ve zendeka ithamına eserleri ve şiirleri sebebiyle maruz kaldıkları için, onları bu başlık altında incelemek daha doğru olacaktır.88

Birçok edip ve şairin zendeka ithamına maruz kalması, birkaç istisnanın dışında, sefahat içinde yaşamalarının o devre göre çok tabii bir sonucuydu.89 Şaraba, içki meclislerine, kadına, yiyip içmeye, kısaca dünyevizevklere düzdükleri methiyeler, özellikle bu vesileyle Emevi dönemindeki zevk ve eğlence hayatına duydukları özlem, onları dolaylı olarak sanki Abbasi iktidarına karşıymış gibi tehlikeli bir siyasi konuma düşürüyordu. Bununla beraber, Beşşar b. Burd gibi, düalist bir teolojiye dayanarak İslam'a eleştiriler yönelten rasyonalist edipler de vardı. Eski bir Zerdüştî veya Maniheist aileden gelen ve kısaca İbnü'l-Mukaffa' diye tanınan Abdullah b. el-Mukaffa', Halife el-Mansur'un amcası İsa b. Ali'nin yanında kâtip olarak bürokrasi mesleğine intisap etmiş, ama asıl şöhretini bir edip olarak yoğun telifatı ve pehlevi dilinden yaptığı çevirileriyle kazanmıştır. Hayatı Basra, Küfe ve Bağdat gibi büyük şehirlerdeki entelektüel çevrelerde geçmiş, bu sayede Beşşar b. Burd, Hammad Acred ve Muti b. İyas gibi tıpkı kendi gibi sonradan zendeka ile itham edilmiş ve yargılanmış ünlü edip ve şairlerle yakın temas kurmuştur. Sonunda, halife el-Mansur zamanında, 762'de, zendeka suçundan mahkûm edilerek amansız hasmı Süfyan b. Muaviye b. Yezid b. Mühelleb'in eline teslim edilmiş, rivayete göre ağır işkence altında hayatına son verilmiştir.90

Çok velûd bir müellif olan İbnü'l-Mukaffa', İslam dünyasındaki asıl ününü Hind hayvan masalları koleksiyonu olan Panpatântra ve Tant-rakhyâyka"nın, Sâsâni hükümdarı Enûşirevan zamanında meydana getirilmiş Pehlevice nüshasından Arapçaya çevirdiği meşhur Kelile ve Dimne ile yapmıştır.91 Ayrıca, orijinalleri kaybolmakla beraber parçaları başka eserlerde aktarıldığı için bize intikal edebilen bazı kitaplarından başka92 nüshaları hâlâ muhtelif kütüphanelerde bulunan eserleri de vardır.93 Bunlarınçoğu, kendisini çok iyi tanıyan çağdaşı İbnü'n-Nedim'in bildirdiğine göre, Maniheist ve Mazdekistlerce yapılan çok başarılı çevirilerdir, çünkü İbnü'l-Mukaffa' her iki dili de çok iyi bilir.94 Bu çeviriler, Enûşirevan gibi bazı Sâsâni hükümdarlarının hayatını, eski İran inanç ve kültürlerini, Maniheist ve Mazdeist kozmogoni ve kozmolojiyi, siyaset anlayışlarını, Sâsâni âdet ve geleneklerini sistemli bir biçimde yansıtan eserlerdir.95 Bu eserler, otuz altı yaşında hayatına son verilen genç biri için epeyce bir yekûn oluşturur. Bu durum bu genç ve enerjik edibin, mensubu bulunmakla iftihar ettiği güçlü eski kültürü, yeni intisap ettiği Müslüman kimliği içinde hiç sakınca görmeden sürdürme çabasının tipik bir örneği olması itibariyle, benzerlerinin ruh haletini anlamada bize yardımcı olabilir.

İbnü'l-Mukaffa'ın eserlerinden yola çıkarak onun zındık olduğuna dair kesin bir kanaate ulaşmak, daha doğrusu onu Müslüman kabul etmemek bir hayli zor görünüyor. Nitekim Ebû Avz, İbnü'l-Mukaffa'ın çevirdiği kitapların fikriyatını paylaştığı gibi bir sonuca ulaşmanın kesinlikle doğru olmayacağını, dolayısıyla onu samimi bir Müslüman olmamakla suçlamanın anlamsız olduğunu düşünür.96 İbnü'l-MukafFa'ın gerçek anlamda bir zındık olduğunu ispat etmek için Salih b. Abdi'l-Kuddûs, Abdullah b. Ubeydillah, Abdullah b. Davud gibi meslektaşlarıyla birlikte Kur'an-ı Kerim'e nazire yazmaya giriştiklerine dair bir olay nakledilmişse de97 bugüne kadar bunun doğruluğu ispatlanamamıştır. Ayrıca, içinde Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Muhammed'e

eleştiri yöneltip meydan okuduğu ileri sürülen bir eserinden söz edilmiştir. Aslı bugüne kadar ortaya çıkmayan bu eserden parçaların, Zeydiye imamlarından Tercümânüddin Kasım b. İbrahim el-Hasani (ö. 860) tarafından esere yazılan Kitâbü'r-Redd 'ale'z-Zindıkı'l-La'in İbni'l-Mukaffa' isimli bir reddiyenin içinde bulunduğu söylenir.98 Gabrieli bu parçaların otantik olup olmadığını tartıştıktan sonra, pek de güvenilir olmadıkları, dolayısıyla İbnü'l-Mukaffa'ya aidiyetinin şüpheli olduğu sonucuna varmakta, eseri yayımlayan M. Gu-idi'nin de onun bir zındık olduğu düşüncesini paylaşmadığını söylemektedir. O, bu velûd edibin eserlerinin Sâsâni kültürünü gerçekten güçlü bir şekilde yansıttığı, özellikle Kelile ve Dimne'nin eski Hind ve İran siyasi kültürünü aktardığı kanaatini taşımakta, İbnü'l-Mukaffa'ın bu kültürü İslam toplumuna kazandırmakla da büyük bir hizmet gördüğünü vurgulamaktadır.99 D. Sourdel ise, özellikle Belâzüri ve Cahşiyâri'den naklen verdiği metinlerin analizine dayanarak, İbnü'l-Mukaffa'ın zındık olabileceğini, ancak hayatını bu yüzden değil, ihtiyatsızlığının ve bir intikamın kurbanı olması yüzünden kaybettiği sonucuna varır.100 Dolayısıyla, gerek F. Gabrieli'nin, gerekse Ebû Avz'ın ulaştıkları sonucu da dikkate alarak diyebiliriz ki, zendeka ithamıyla birçok insanın ölüme yollanmasında gerçek anlamda bir inançsızlıktan çok, zamanın iktidarının siyasi mülahazalarının rol oynadığını düşünmek gerekiyor.

Edebi zendeka hareketleri çerçevesinde kendisinden bahsedilmesi gereken bir diğer önemli şahsiyet de, İbnü'l-Mukaffa'ın yakın dostlarından şair Beşşar b. Burd'dur. Baba tarafından Fars, ana tarafından Arap kökenli olup hayatı boyunca Farsi olmakla övünen Beşşar b. Burd, P. K. Hitti'nin ifadesiyle, Bağdat ve Basra'da kökleşmiş "eski şiir tarzının geleneksel kalıplarına karşı çıkan bir asi"ydi.101 Doğuştan kör olmasına rağmen şiirdeki müthiş kabiliyeti ve getirdiği yeni üslup, onu diğer meslektaşları arasında sivriltmişti.102 Emevi devrinin sonlarında yetişmiş, en olgun ürünlerini Abbasiler'in ilk yüzyılında vermişti. Tarihçi İbn Kesir, onun yetmiş yıllık ömründe şiirin her türünü büyük bir başarıyla söylediğini, zamanında hiçbir şairin onun seviyesine ulaşamadığını belirtir.103 Şiirlerinin bir kısmı, İbn Kuteybe'nin KitabüyŞiVi ile, Ebû'l-Ferec İsfahâni'nin Kitabü'l-Efjânisi vasıtasıyla bize ulaşmıştır.104

778 (veya 783) tarihinde halife el-Mehdi'nin emriyle öldürülen Beşşar b. Burd'un zındıklığı da, bazı şiirlerindeki ilk bakışta zendeka olarak yorumlanabilecek açık noktalara rağmen, yine de sonuçta İbnü'l-Mukaf-fa'ınki gibi şüpheli görünmektedir. Nitekim inançları konusunda kaynaklarda çok değişik fikirlerin ileri sürüldüğü dikkati çeker. Hz. Ali'ye dair şiirlerindeki bazı sert kanaatlerinden dolayı, Kâmiliyye koluna mensup bir Rafızî olduğu iddia olunduğu gibi,105 Mani dinine mensupluğundan, yalnızca gözünün gördüğüne inanan bir mülhid olduğuna kadar pek çok suçlamaya rastlanmaktadır. Mesela Câhiz onun tenasüh (metempsycose) inancını kabul ettiğini bildirir.106 Bunlara karşılık Ebû'l-Ferec îsfahâni ise, kendisini doğuştan kör yarattığı için Beşşar b. Burd'un her vesile ile Allah'a şükrettiğini kaydeder.107 Yine aynı yazar, ölümünden sonra evinde yapılan araştırmada, besmele ile başlayan ve içinde Hz. Muhammed'e saygı dolu ifadeler bulunan yazılı bir tomarın bulunduğunu, bunu gören halife el-Mehdi'nin pişmanlıktan ağladığını bildiriyor.108

Beşşar b. Burd'u çok iyi incelemiş bulunan G. Vajda, kaynaklarda hakkında ileri sürülen bu çelişkili görüşleri eleştirmektedir.109 Gerçekten de bütün bu mütalaalar bir yana, şiirlerine bakıldığında, son tahlilde dünyevi zevklere bu kadar düşkün bir adamın ileri derecede bir zühd hayatı öğütleyen Maniheizm'e mensup olmasını şüpheyle karşılamak gerekir. Ama o gerçek anlamda bir rasyonalist olarak değerlendirilebilir. Öldükten sonra dirilmeye, dolayısıyla ahiret hayatına inanmıyor görünmektedir. Hz. Adem'e secde etmediği için Şeytan'ı haklı görmekte, beş vakit namaza pek iltifat etmemektedir. Fakat diğer yandan, kendisini kör yarattığı için de

Allah'a şükürde bulunmaktadır. En azından bu bile onun ateist olmadığını gösterir. Ölümünden sonra evinde bulunan, yukarıda bahsi geçen tomar da bunu teyit etmektedir. Ancak, ateşli bir şuûbiyeci olduğuna hiç şüphe yoktur. Kendisine karşı takınılan katı tavırlarda, şiirlerindeki tekel-lüfsüz söyleyiş kadar, biraz da insanlara tepeden bakan, onları aptal yerine koyan bir tavrın ve onlardan kaçışın payı olduğu tahmin edilebilir. Öyle anlaşılıyor ki Beşşar b. Burd, hakkında söylenenler ve şiirleri dolayısıyla zendeka ithamına hedef olmuş, bu yüzden de halife el-Mehdi tarafından tevkif ettirilmiş ve kamçılanarak hayatına son verilmiştir.110

Beşşar b. Burd gibi zendeka ile itham olunmuş ünlü şairlerden biri de, kendisinin amansız rakibi olup kısaca Hammad Acred diye tanınan Arap asıllı Kûfeli Ebû Amr Hammad b. Yahya Acred'dir. Diğer meslektaşları gibi bürokrasinin içinden gelen Hammad'ın, bir ara Musul'da Yahya b. Muhammed'in, daha sonra Bahreyn'de Ukbe b. Selem'in kâtipliği görevlerinde bulunmuş olduğu görülür.111 Harun er-Reşid tarafından oğlu el-Emin'in mürebbiliği için görevlendirilmek istenmişse de, zındık olduğuna dair rivayetler yüzünden bundan vazgeçildiği ileri sürülür. Gerçekten Hammad'ın, İbnü'l-Mukaffa' ve adaşları, meslektaşları olan öteki iki Hammad, Hammad er-Râviye112 ve Hammad ez-Zübürkan ile olan dostluğu, Maniheist olduğu izlenimini vermekteyse de, G. Vajda'ya göre onun gibi dünyevi zevkler peşinde olan bir adam fiilen Maniheist olamaz, olsa olsa bir sempatizan sayılabilir.113

Aslına bakılırsa, Hammad Acred'in zendeka ile ithamında bunlardan daha çok fevkalade başarılı ve etkileyici olduğu söylenen şiirlerinde sezilen dine karşı serbest tavrı, ibadeti önemsememesi ve belki daha önemlisi, Kur'an-ı Kerim'in bazı âyetlerini üslup bakımından eleştirmesi rol oynamıştır. Öyle görünüyor ki, bir benzerini yazmak suretiyle Kur'an-ı Kerim eleştirisi, Abbasi döneminin serbest düşünceli edebi muhitlerinde ve özellikle şairler arasında bir hayli ilgi çekiyordu. Yukarıda da işaret olunduğu üzere, İbnü'l-Mukaffa'ın adı etrafında da böyle bir rivayet dolaşmaktadır. Görüldüğü gibi, onun en yakın dostu Hammad'ın da böyle bir işe adı karışıyor. Hatta aynı çevreden bir kelâmcı olan Abdullah b. Ebi'l-'Avcâ ve Yûnus b. Ebi Ferve'nin de Kur'an-ı Kerim'e nazire yazmaya uğraştıkları görülüyor.114 Nitekim, ünlü filozof İbnü'r-Râvendi'nin de böyle bir çaba içine girdiğini nakleden rivayetlerle ileride karşılaşacağız. O devirdeki bütün bu "Kur'an-ı Kerim'e nazire yazma" çabalarının, hiç şüphesiz onun "Allah kelâmı" değil, bizzat Hz. Muhammed'in eseri olduğunu göstermek üzere, serbest düşünceli çevrelerde İslam'ı eleştirmeye yönelik en kestirme, ama en tehlikeli yol olarak benimsendiğini ortaya koymaktadır.

Kaynaklarımız daha pek çok şairin tıpkı Beşşar b. Burd ve Hammad Acred gibi zendeka ithamıyla tutuklandığını, bunlardan bazılarının affedilip bazılarının hapse veya ölüme mahkûm edildiğini bildiriyorlar. Bu kadar çok insanın kendilerini bekleyen akıbete rağmen inatla tavırlarını sürdürmesi ilginçtir. Bu ise bize, gerçekten Abbasi rejimine karşı özellikle edebi çevrelerde yaygın bir protesto hareketinin olduğunu gösteriyor. Hemen hemen hepsi de İbnü'l-Mukaffa'ın yakın çevresine mensup bulunan Yahya b. Ziyad el-Hârisi, Bermekiler'in yakın dostu Aban b. Abdi'l-Humeyd er-Rakkasi (ö. 816), yakın arkadaşı Muti b. İyas el-Leysi, Ebu'l-Atâhiyye,115 Ebû Nüvas ve el-Ahtal gibi ünlü şairlerin bu hareketin içindebulunması, bu bakımdan çok ilginçtir. Bunlara bir de, aşağıda kelâmcılar arasında sözü edilecek olan Salih b. Abdi'l-Kuddûs'ü eklemeliyiz.

Edebi zendeka ile ilgili olarak burada asıl Ebu'1-Alâ el-Ma'arri (ö. 1057/1058) üzerinde durmak gerekir. Asıl adı Ahmed b. Abdullah b. Süleyman et-Tenûhi olan Ebu'1-Alâ, 973'te Halep yakınlarındaki Ma'ar-ratu'n-Nu'man'da doğmuştu, Şafiî mezhebine mensup bir ulema ailesinden geliyordu.116 Târibu Bağdad (Hatib-i Bağdadi), Kitabü'l-Munta-zam (İbnü'l-Cevzi), Mu'cemu'l-Üdebâ (Yakut el-Hamevi),

Tarihü'l-İs-lâm (Zehebi) ve el-Bidaye (îbn Kesir) gibi kaynaklara bakılırsa, dört yaşındayken gözleri kör olan Ebu'l-Alâ'nın harika bir hafızaya ve kavrayışa, ince bir zekâya sahip olduğu anlaşılıyor. Pek çok yer dolaşarak ve yalnızca dinlemek suretiyle mükemmel bir tahsil yapma imkânını bulduktan sonra bir süre Bağdat'ta kalmıştır. Daha sonra memleketine giderek bir daha ayrılmamak üzere yerleşen filozof ruhlu şairin, her tabakadan ziyaretçisi olmuş, hayatını burada tamamlamıştır.117 Aynı kaynaklar, onun kimseye minnet etmeden yaşadığını kaydederler.Daha ziyade felsefi ve hikemi bir nitelik arz eden şiirleriyle tanınmış Ebu'l-Alâ'nın, Lüzumu Mâ lâ Yelzem (yahut el-Lüzûmiyvat), Saktu'z-Zend, Zecru'n-Nâbih, el-Füsûl ve'l-Gâyât fi temcidi'llah gibi pek çok eseri vardır.118 Bu eserlerindeki açık ve serbest fikirliliği, hakimane üslubu sebebiyle zamanının uleması tarafından zendeka ile suçlanmış, fakat delillerin yetersizliği sebebiyle olsa gerek, hiçbir cezai müeyyide ile karşılaşmamıştır. Bu, ulema tarafından ona yöneltilen suçlamaların ikna edici olmadığını gösterir.

Onun gerçek bir zındık olup olmadığı hakkında klasik kaynaklardaki-ler dahil, bugüne kadar değişik fikirler ileri sürülmüşse de,119 çoğunluğun bu ithamları paylaşmadığı söylenebilir. Bu konuda yeni bir incelemenin yazarı Sahbân Halifet, meseleye yalnızca dini açıdan baktıkları için klasik kaynakların hükümlerine itibar edilmemesi gerektiğini, ancak, bazı modern araştırıcıların da bu dar bakış açısından kurtulamadıkları için aynı hataya düştüklerini haklı olarak belirtir.120 Gerçekten de mesele yakından incelendiği ve özellikle şiirlerine tarafsız bir gözle bakıldığında, bu ithamlarda, Ebu'l-Alâ'nın gerçekten "zındıkça" fikirler taşımasından çok, hasımlarının kıskançlıklardan kaynaklanan tavırların hâkim olduğu gözlenir.121 Nitekim kendisini ziyarete gelen çeşitli şahsiyet arasında zamanın bazı İsmailîye mezhebi reislerinin de bulunması, bu ithamlara iyi bir vesile yaratmış görünüyor.122

3. Kelâmı (Teolojik) ve Fıkhi Zendeka

İslam dünyasında zendeka hareketlerinin bir yandan belirtilen istikamette gelişme gösterirken, öte yandan ilhad boyutuna ulaşması ve aşağıda görüleceği gibi, felsefi zendekada klasik hüviyetini kazanması, özellikle kelâmi zendeka hareketi içinde gelişen fikirlerle başlamıştır denebilir. Ke-lâmi zendeka 8. yüzyılın sonlarında, esasen bir şair de olan Salih b. Ab-di'1-Kuddûs ve özellikle Abdü'l-Kerim b. Ebi'1-Avcâ ile ortaya çıkar.

İbnü'n-Nedim, Salih'i kelâma dair eserleri olan zındık mütekellimler-den sayar.123 I. Goldziher Salih'e, ilhadın öncülerinden olduğu düşüncesiyle olsa gerek, özel bir önem atfetmiş, onu çok iyi incelemiştir.124 Salih hakkında bilgi veren kaynakların en önde gelenlerinden sayabileceğimiz Abdullah b. el-Mu'tezz'in (ö. 908) Tabakâtu'ş-Şuarâ'sı, kendisinin karakteri hakkında ilginç bilgiler verir. Burada, inançları gayet açık ve herkesçe malum olduğu halde, namaz kılmayı kesinlikle ihmal etmediği, niçin inanmadığı halde böyle hareket ettiği sorulduğu zaman, kendisini emniyete almak ve insanların hışmını üzerine çekmek istemediği cevabını verdiği naklolunur.125 Şiirlerindeki açık ifadeler ve muhtemelen İbnü'n-Nedim'iıı sözünü ettiği kitabı sebebiyle halife el-Mehdi ve Harun er-Re-şid zamanında tutuklanmıştır. Fakat cerbezeli konuşması, ikna kabiliyeti, bilgisinin derinliği ve yarattığı sempati sayesinde ikisinden de yakasını kurtarmış ve tevbe ederek fikirlerinden vazgeçtiğini söylemek suretiyle ölümden dönmeyi başarmıştır.126

Beşşar b. Burd, Salih b. Abdi'l-Kuddûs gibi ileri gelen kişilerden oluşan Basra'daki entelektüel çevrenin Vâsıl b. A'tâ gibi önde gelen Mutezile kelâmcıları kesiminden biri de, kaynakların söz birliğiyle zındık olduğunda ittifak ettikleri, önemli bir aileden gelen Abdü'l-Kerını b. Ebi'l-Av-câ'ydı.127 Gençleri sapıklığa teşvik edip kendi mezhebine çektiği gerekçesiyle Basra'dan kovulan Abdü'l-Kerim, Küfe'ye gitmiş, fakat orada vali

Ebû Ca'fer Muhammed b. Süleyman tarafından tutuklanarak hapse atılmıştı. Ailesi halife el-Mansur'a şefaatçi gönderip affını sağlamışsa da, vali elini çabuk tutmuş ve halifenin af emri kendisine ulaşmadan mahkûmun boynunu vurdurmuştur (772).128 Öyle görünüyor ki, Abdü'l-Kerim mesleğinin başlangıcında İmam Cafer es-Sadık ve Hasan el-Basri'nin öğrencisi olmuş, onlarla sık sık ulûhi-yyet üzerine tartışma fırsatı bulmuş ve hep aksi fikirleri savunmuştur.129 Abdü'l-Kahir el-Bağdadî ve el-İsferâyinî gibi kaynaklar, onun inançları hakkında açık bilgiler verirler. Bu müellifler, Abdü'l-Kerim'in zındıklığını, 1) Müslüman görünmesine rağmen gizlice Mani dinine mensubiyetini sürdürmesi; 2) tenasühe inanması; 3) imamet konusunda Râfızîler'in iddialarım benimsemesi; 4) Kaderiye'ye mensup olması şeklinde başlıca dört gerekçeye dayandırırlar.130 Ayrıca el-Beyrûni ve el-Bağdadî gibi inanılır ve güvenilir kaynaklara bakılırsa, yakalandıktan sonraki sorgulaması sırasında öldürüleceğini anlayan Abdü'l-Kerim, o zamana kadar bütün yaptıklarını açık açık anlatmış, bu arada o güne kadar tam dört bin civarında hadis uydurduğunu, bunlarla Müslümanlara haram olan şeyleri helâl, helâl olan şeyleri haram gibi kabul ettirmeye muvaffak olduğunu da iftiharla itiraf etmişti.131

Erken Abbasi döneminin zendeka hareketlerinin gerçek anlamda ilhad, yani ulûhiyet kavramını açıktan açığa reddediş şekline dönüşümünü çok açık bir biçimde simgeleyen ve kendinden sonraki ilhad hareketlerinin öncüsü sayılabilecek olan bir başka kelâma, hatta bir anlamda da feylesof, Ebû îsa Muhammed b. Harun el-Varrak'tır (ö. 861). Ebû İsa, aynı zamanda, kendi gibi zendeka ve ilhad suçlamasına muhatap olmuş bulunan bir başka ünlü feylesofun, İbnü'r-Râvendi'nin (ö. 903) de hocasıdır.132 Rivayetlere bakılırsa, Mutezile mezhebine mensup olduğu halde, ateizmi savunan fikirleri ve Maniheizm'e beslediği sempati sebebiyle mezhepten ihraç edilmiştir.133 Ancak bu sonuncu ithamın gerçeği ne ölçüde yansıttığı şüphelidir. Bundan başka imamet konusunda Şiiler'in tezine de yakınlık duyduğu için bir ara Şiilik ile suçlanmıştır.134 H. Laoust, yaşadığı devirde ilahi vahyin amansız düşmanı sayılmasına bakarak onu aynı zamanda serbest düşünceli bir ateist sıfatıyla İslam felsefesinin öncülerinden kabul eder.135

8. ve 9. yüzyıllarda ortaçağ İslam dünyasının Abbasi İmparatorlu-ğu'nun hâkim olduğu doğu kesiminde bu olaylar cereyan ederken, batı kesiminde neler oluyordu? Zendeka hareketlerine burada da rastlanıyor muydu? Çalışmalarını İslam dünyasındaki bid'at problemi üzerinde yoğunlaştırmış Maria Isabel Fierro Bello'nun ve ilâhiyatçı Mehmet Özdemir'in makaleleri, 9. yüzyıldan itibaren Endülüs topraklarında da bazı zendeka olaylarının vuku bulduğunu açıklıyor.136 Fierro Bello'nun makalesi, 9. yüzyılda Endülüs Emevi hükümdarı II. Abdürrahman zamanında (822-852) başlayan bu hareketlerin, 11. yüzyılın sonlarına, II. Hakem devrine (961-976) kadar belirli aralıklarla sürdüğünü, ancak bu hareketlerin Abbasi topraklarındakinden farklı alanlarda ve şekillerde geliştiğini gösteriyor.

İlk zendeka olayı II. Abdürrahman zamanında 844-848 yıllarına rastlamaktadır. Suçlayanlar üç Mâliki fakihi, suçlanan ise Abdü'1-Alâ b. Vehb adında yine bir Mâliki fakihidir. Ölüm cezasıyla yargılanmak istenmişse de, hükümdar tarafından faaliyetten alıkonularak cezalandırılmış, fakat hü-40 kümdarın ölümünden sonra, yeni hükümdar I. Muhammed görevini ona iade etmiştir.137 864-876 yılları arasındaki ikinci olayın kahramanı ise Baki b. Mehled adındaki bir fakih ve muhaddis olup bid'atçılıkla suçlanmıştır. Bu zat, fakihler arasındaki ashab-ı re'y - ashab-ı hadis kavgasında r'ey yönünü kuvvetle öne çıkararak Mâliki fıkhıyla ters düştüğü için zendeka it-hamıyla, üstelik ölüm talebiyle yargılanmak istenmiş, zor kurtulmuştur.138

895'te Emir Abdullah'ın oğlu Mutarrif e yöneltilen suçlamanın ise daha ziyade siyasi bir kombinezon olduğu anlaşılıyor. Mutarrif bu kombineszonun kurbanı olmuş ve

ölümden kurtulamamıştır. 931'deki bir başka zendeka olayı, İbn Meserre adındaki âlimin Mu'tezîlilik'le suçlanmasıdır. Bundan otuz yıl kadar sonra, 961'de, Muhammed b. Yebkâ adlı bir başka fakih, İbn Meserre'nin doktrinini yaymak suçundan yine zendeka ithamına maruz kalmıştır. 1064'te ise o zamana kadarkilerden tamamen ayrı nitelikte bir zendeka olayıyla karşılaşıyoruz. II. Hakem zamanında, görünüşe göre Ebu'1-Hayr adında bir Fatımî dâisi, Endülüs'e Şiiliği sokup yaymakla suçlanmış ve yargılanarak idam edilmiştir.139 Ebu'l-Hayr'ın elde bulunan mahkeme zabıtları, kendisi aleyhinde şahitlik eden bir düzineden fazla şahsın ifadelerini ihtiva eder ve pek çok bakımdan ilginçtir. Doğruluk dereceleri tartışılabilecek olan bu ifadelerde, onun yalnız Şiiliği yaymakla değil, İslam'ın bütün emir ve yasaklarını hiçe saymakla, kısacası zendeka ve ilhad ile suçlandığı görülür.140

Endülüs'teki zendeka olaylarına şu toplu bakış bile bize, her şeyden önce bunların Emevi ve Abbasi imparatorluklarındaki Şuûbiyye hareketi gibi siyasi-sosyal bir harekete bağlı, eski İran dinlerine referans veren birer akım olmadıklarını gösteriyor. Bir kere zendeka ile suçlananların hemen hepsi de ulema çevrelerine, özellikle de fukaha kesimine mensuptur ve gizli din taşımaları söz konusu değildir. Üstelik Endülüs Emevileri'nin resmi mezhebi olan Mâliki fıkhının dışındaki bazı nkıh yorumlarını benimsemeleri yüzünden böyle bir ithamla karşı karşıya kalmaları, buradaki mezhep taassubunun boyutlarını göstermek bakımından düşündürücüdür. Bu sebeple Endülüs topraklarındaki zendeka olaylarım, Abbasiler'deki zendeka hareketleriyle aynı türden mütalaa etmek doğru görünmüyor. Yine de itham edilenler zendeka suçuyla yargılanmış ve ölüme mahkûm edilmişlerdir.

4. Felsefi Zendeka (yahut İlhad) Hareketleri

Aslında bir kelâmcı olmakla beraber, bir anlamda feylesof da sayılabilecek olan Ebû İsa el-Varrâk'la beraber başlayan İslam düşüncesindeki felsefi zendeka, daha doğru bir terimle ilhad hareketlerinin asıl temsilcileri, İbnü'r-Râvendi (el-Varrâk'ın öğrencisidir), Ebû Bekir Zekeriyyâ er-Râzi ve Ebû Hayyân et-Tevhidi'dir. Bu üçü konumuz açısından özel bir önem taşır, zira etkileri gerek 10. yüzyıldan sonra İslam dünyasındaki, gerekse Osmanlı dönemindeki zendeka ve ilhad hareketlerinde görülür. Etkileri öyle güçlü olmuştur ki, Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzi (ö. 1200) bu üçünü "İslam tarihinin en korkunç zındıkları" olarak nitelendirir.14!

10. yüzyılın ikinci çeyreği ile 11. yüzyılın ilk çeyreği içinde yaşamış olup epeyce uzun bir ömür süren Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 1023) hayatı hakkında fazla bilgi mevcut değildir.142 Zamanına göre iyi bir tahsil gördüğü, Arap dilini kullanmada büyük bir maharet gösterdiği, bu sebeple Rey ve Bağdat gibi büyük siyaset ve kültür merkezlerinde yüksek bürokrat olarak görevde bulunduğu biliniyor. Esasında bir felsefeci olarak önemli sayılması gereken Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin, aynı zamanda tasavvufa da intisap ettiği, hatta daima derviş kıyafetiyle dolaştığı malum olmakla beraber, bu alanda önemli bir isim sayılamaz. Bazıları bize kadar ulaşan mühim eserleri mevcuttur.143 Yukarıda belirtildiği gibi, İbnü'l-Cevzi'nin Ebû Hayyân et-Tevhîdî'yi "en tehlikeli üç zındık"tan biri olarak göstermesine, bu kanaatinin ez-Zehebi ve es-Süyûti tarafından da paylaşılmasına rağmen,144 Tâceddin es-Sübki onun eserlerinde bu konuda herhangi bir ize rastlamadığını beyan ederek itirazda bulunur.145

İbnü'r-Râvendi'ye gelince, tam adı Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Yahya er-Ravendi olan İslam düşünce tarihinin bu çok ilginç şahsiyeti, 10. yüzyılın ilk çeyreği civarında (820 veya 830) Merverruz'da doğmuş olup Fars (veya hasımlarına göre Yahudi) kökenli bir aileden gelmektedir. Gençliğinin önemli bir kısmını Bağdat'ta geçirmiş, Mu'tezîle mezhebine girmiş, fakat fazla akılcı ve materyalist fikirlerinden dolayı zendeka ile suçlanarak tardedilmiştir. Mezhep mensupları işi hükümete kadar duyurunca,

muhtemelen eziyete maruz kalacağını anlayan İbnü'r-Râvendi, Bağdat'tan kaçmak zorunda kalmış, büyük bir ihtimalle Kûfe'de 910 civarında ölmüştür.146
İbnü'r-Râvendi'nin fikir ve inanç hayatının Mu'tezîlilik'ten Şiiliğe, Şi-ilik'ten ateizme (ilhad) aşama aşama uzanan değişim çizgisini, onun, asıl metinleri bugün elimizde bulunmayan, ama (reddedilmek üzere) çağdaş muarızlarının kitaplarına aktarılmış parçalar halinde bize gelen eserlerinden, adı geçen şarkiyatçıların çalışmaları sayesinde rahatlıkla takip edebiliyoruz.147 Hocası Ebû İsa el-Varrâk'ın geniş ölçüde etkisi altında kaldığı genellikle kabul ediliyor.148
Mu'tezîle mezhebinden ihraç edilmesini asla hazmedemeyen İbnü'r-Râvendi'nin, bu mezhebe karşı amansız bir mücadele açtığı görülüyor. Fadihatu'l-Mu'tezile adlı kitabı, bu mücadelesinin bir sonucu olmalıdır. Feylesof bu eserini Câhiz'in FaziletüH-Mu'tezile'smc karşı kaleme almıştır. Burada pek de dürüst olmayan bir üslupla Mu'tezîle'nin Ulûhiyet (Tanrı fikri), nübüvvet ve risâlet (peygamberlik) anlayışına saldırır; bazı Mu'tezîle reislerini şiddetle eleştirir. Nitekim onun bu saldırıları hem samimi birer Müslüman olan el-Hayyat ve Ebû Ali el-Cübbâî gibi ileri gelen Mu'tezîle, hem de en-Nevbahtî ve el-Eş'arî gibi Şii ve Sünni kelâmcı-lar tarafından aynı şiddette karşılık görmüştür. Eş'arî onu el-Lâin (Lânetli) sıfatıyla anar.149İbnü'r-Râvendi'nin asıl fikirleri, Kitabü'z-Zünıürrüd"de ortaya çıkar.150 Burada feylesof, Brahma rahiplerinin ağzından İslam'ın Allah fikrini, peygamberlik kavramını ve bütün peygamberleri şiddetle eleştirir. Buna rağmen o bir "yaratıcı" inancını reddetmez; dolayısıyla bir deisttir; ama vahyi de kabul etmez. Ona göre akıl vahiyden her zaman üstündür. Peygamberlerin mucizeleri basit sihirbazlıklardan başka bir şey değildir. İbadetler tamamiyle lüzumsuz ve faydasızdır.
Bunlardan başka İbnü'r-Râvendi'nin muarızlarını ve hasımlarını asıl sinirlendiren, "Kur'an-ı Kerim'in vahiy ürünü olmadığı, taklit edilemezliğinin ve fesahatinin bir efsaneden ibaret bulunuşu bir yana, gerçekte hiç de iyi yazılmadığı ve baştan sona çelişkilerle dolu olduğu" şeklindeki iddialarıydı. O, Kur'an-ı Kerim'den daha güzel bir kitabın mükemmelen yazılabileceğini söylüyordu. İşte bütün bunlar onun bir zındık, hatta bir kâfir olarak görülmesine yeterli sebepleri teşkil etmiş olmalıdır.151 O zamana kadar zendeka ile itham edilenlere yönelik suçlamaların hiç birinde (Kur'an-ı Kerim'in üslubunun taklit edilebileceği iddiasının dışında) bu kadar ileri götürülmüş fikirlere rastlanmadığı için, genellikle uzmanlar İbnü'r-Râvendi'nin İslam ilhad (ateizm) tarihinde bir dönüm noktası teşkil ettiğini söylemekte ortak bir kanaate varmışlardır.152 Buna karşılık İ. Kut-44 luer, hasımlarının, İbnü'r-Râvendi'nin fikirlerini cerhetmek üzere eserlerinden kitaplarına aktardıkları parçalardan yola çıkılarak inşa edilen metinlere dayanan görüşlerin yanlış olduğu kanısındadır. Kutluer, vaktiyle bu metinleri nakledenlerin, İslami inançlara getirilen ve İbnü'r-Râvendi tarafından yalnızca nakledilen eleştirilerle ilgili kısımları seçip eserlerine aldıklarını, İbnü'r-Râvendi'nin bunlara verdiği cevaplan ise almadıklarını belirterek aslında filozofun bir mülhid ve dehri olmadığı görüşünü ileri sürer.1^
İbnü'r-Râvendi'den sonra, F. Gabrieli'nin tabiriyle "ilhad çizgisinin en az onun kadar radikal temsilcilerinden bir başka büyük zındık yahut mülhid" ile,154 Ebubekir Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî ile karşılaşıyoruz. İbnü'n-Nedim, İslam düşünce tarihinin bu son derece dikkate değer simasından bahsederken "zamanının bir tanesi ve asrının yegânesi" ifadesini kullandığı gibi, özellikle tıp başta olmak üzere, eskilerin bütün ilimlerini büyük bir beceri ile kendinde topladığını vurgular;155 ayrıca kitap ve risale halindeki eserlerinin uzunca bir listesini de verir.156 Tanınmış araştırıcı A. Bedevi, er-Râzî'nin hayatını ve fikirlerini çok iyi incelemiştir.157
865'te İslam tarihinde kendi gibi meşhur daha birçok âlim ve düşünür yetiştiren Rey şehrinde doğan er-Râzi'nin temiz ve dürüst bir hayat sürdüğü, fakir fukara ile

yakından ilgilendiği, hayatını öğrencilerine vakfettiği ve sürekli okumak yüzünden ömrünün sonlarına doğru gözlerinin görmez olduğu naklediliyor.158 İslam düşünce tarihinin belki de bu en ilginç simasının eserleri, tıpkı İbnü'r-Râvendi'ninki gibi bize ancak başkalarının kitaplarında çeşitli vesilelerle yapılan uzun alıntılar şeklinde ulaşmış olduğundan, düşünce ve inançlarını da ancak bu çerçevede bilebiliyoruz.159 Bunlardan anlaşıldığına göre, er-Râzî kâinatın bir yaratıcısı olduğunu kabul etmekte, Allah'a inanmaktadır. O halde, tıpkı İbnü'r-Râvendi gibi o da gerçekte bir deisttir. Ancak bu, İslam'ın telkin ettiği biçimde bir Allah inancı değildir. Onun inandığı ikinci gerçek ise akıldır. Er-Râzî aklı her şeyin üstünde tutuyor. Ona göre akıl varken ne peygamberlerin, ne de onların Allah'tan aldıklarını iddia ettikleri vahyin ürünü, olan kutsal kitapların gereği vardır. Zaten peygamberler ve kutsal kitaplar çelişki içindedirler.160 Nitekim er-Râzî bütün kutsal kitapları eleştirir ve kendinden öncekiler gibi, Kur'an-ı Kerim'in icazını kabul etmeyerek daha iyi bir kitap yazmanın mümkün olduğunu, tıp, geometri, astronomi ve felsefe kitaplarının Kur'an'dan daha faydalı olduklarını iddia eder.

Görüldüğü gibi, her ne kadar îslam hereziografı (milel ve nihai) kaynaklarında zındık olarak tavsif edilse de, er-Râzî'nin, İbnü'r-Ravendi gibi, Emeviler'in son ve Abbasiler'in ilk yüzyıllarındaki gibi, Zerdüştilik, Maz-deizm veya Maniheizm kökenli düalist inanç sistemleriyle ilgisi bulunmadığı anlaşılıyor.161 Bir mülhid olarak tavsif edilmesine rağmen, gerçek anlamda ve kelimenin tam kapsamıyla bir ateist olmadığı da görülüyor. Buna rağmen onu bir zındıktan çok, vahyi, peygamberleri ve kutsal kitapları, kısaca dinleri reddetmesi sebebiyle belki dinsiz olarak vasıflandırmak daha doğru bir yaklaşım olsa gerektir.

5. Tasavvuf! Zendeka

Yaklaşık Hicri 3. (Miladi 9.) yüzyılda İslam dünyasında (çok tabii olarak önce bugün Ortadoğu denen topraklarda) ortaya çıkan ve bizce yine Mevâ-li kesiminin siyasi iktidar çevrelerine ve egemen sınıfların kontrolündeki toplumsal düzene karşı "mistik bir protesto hareketi" olarak başlattığı tasavvuf cereyanı, daha ilk temsilcileriyle birlikte ulemadan ve siyasi otorite çevrelerinden zındıklık ve mülhidlik damgasını yedi. Sebebi kısaca ve basit olarak, geliştirdikleri tasavvuf nazariyeleri ve uyguladıkları mistik pratiklerdi.

Önemli birer siyaset, kültür ve ticaret merkezi olan Küfe, Basra, Bağdat gibi şehirlerde yaşayan, genellikle orta tabakadan esnaf kesimine mensup bu mutasavvıfların çoğunluğu, Bayezid-i Bistâmi (ö. yaklaşık 875), Cüneyd-i Bağdadî (ö. 910), Hallâc-ı Mansûr (ö. 922) gibi birkaç nesil önce ihtida etmiş gayri Arap, hatta genellikle Fars kökenli ailelerden geliyorlardı. Bunlar Hicri 1. yüzyılın zahitleri gibi olmayıp gerçek anlamda tasavvuf nazariyeleri geliştiren sûfılerdi. Bu nazariyeler, esas itibariyle eski mistik kültürlerin, özellikle de Irak mıntıkasında yüzlerce yıllık bir geçmişe sahip Hind-İran mistik kültürünün ve kısmen Mısır ve Suriye'deki Hellenistik kültürün geniş etkisi altında geliştirilmişti.162 Münhasıran ve şuurlu olarak, kasıtlı bir hareketin değil, bu mutasavvıfların geldikleri çevrelere kültürel bağımlılıklarının icabı olarak kendiliğinden oluşmuştu. Mesela dedesi bir Zerdüştî olan Bayezid-i Bistâmî'nin163 fena fillâh nazariyesinin, Budist mistik nazariyesindeki Nirvana ile ilgisi hâlâ-çök tartışılan bir konudur. Bunun gibi Şihâbeddîn-i Sühreverdi-i Maktül'ün (ö. 1196) işrak nazariyesinin de, eski Zerdüştîlik'teki ve Maniheizm'deki Işık (Nûr) kavramıyla ilgisi tartışılagelmiştir.164

Sözü edilen mutasavvıfların geliştirdikleri bu doktrinler, bu sebeple, Kur'an-ı Kerim'in nasslarına sıkı sıkıya bağlı Ortodoks ulema tarafından (yine çok tabii bir eğilimle) şirk?e. yorulup zendeka olarak kabul ediliyor, danışmanlıklarını yaptıkları siyasi otoriteler tarafından da, bazen ölüme kadar varan ağır cezai müeyyidelere mesnet

yapılıyordu. Mesela 10. yüzyılın ikinci yarısında, Ebu'l-Hüseyin el-Malati (Ö.987) gibi, gerçekte prensip olarak tasavvufa pek de karşı olmayan bir Şafiî kadısı dahi, birçok sûfıyi ve zahidi zendeka ile suçlayabiliyordu.165 Biz burada, aralarında Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 1241) gibi çok ünlü olanlarının da bulunduğu onlarcası arasından yalnızca, tasavvuf tarihinin çok iyi bilinen ve zendeka suçundan idam edilen iki simasını kısaca ele almak istiyoruz.

Bu örneklerden ilki ve belki en trajik olanı, Hallâc-ı Mansûr adıyla hemen bütün İslam dünyasında en sıradan halk arasında bile tanınan el-Hü-seyn b. Mansûr el-Hallâc'dır.166 El-Hallâc'ın, yine Fars kökenli ünlü mutasavvıf Cüneyd-i Bağdadî'nin müridi olduğu ve ondan epeyce etkilendiği bilinmektedir. Aynı şekilde zendeka ile suçlanan bu ünlü şeyh, öğrencisi kadar zapt edilmez bir coşkuya sahip bulunmadığından, onun gibi tehlikeli sözler söylememeye dikkat göstermiş, ama öğrencisini her zaman savunmuştur. Bu ihtiyatkârlığı dolayısıyla, zındıklık töhmeti altında tutulmasına rağmen, cezaya muhatap olmamıştır.167

İbnü'n-Nedim'in e I-Fi hr isf'mdc, el-Hallâc'ın zendeka ile suçlanmasına ve öldürülmesine yol açan meselelere dair dikkat çeken bilgiler vardır. Ünlü mutasavvıfa çok yakın bir dönemde yaşamış, meseleyi iyice araştırmış olduğu anlaşılan ve rivayetler henüz tazeyken eserini yazan İbnü'n-Nedim, el-Hallâc'ın eski bir İranlı aileye mensup bulunduğunu yazıyor. El-Hallâc'ı çok iyi tanıyan iki kişinin yazdığı kitaplardan aktardığı bu bilgilere göre, onun sihirbazlık bildiği, bütün gizli ilimlere, ayrıca kimyaya ilgi gösterdiği, taraftarlarına kendisini "Allah" olarak tanıttığı, dolayısıyla Allah'ın insan bedenine geçtiğine inandığı iddia ediliyor.168 Görünüşe göre tasavvufi fikirleri ve bilhassa ünlü sözü "Ene'1-Hakk"169 yüzünden olduğu kadar, en azından İbnü'n-Nedim'in anlattığı yukarıdaki hususlar dolayısıyla da dikkati çekiyordu. Sonunda yakalanıp (L. Massignon'un bütün teferruatıyla anlattığı, pek çok bakımdan ilginç) ibret verici bir mahkeme sonunda ölüme mahkûm edildi. Ne var ki, bu sıradan bir ölüm cezası değildi. Bu ceza, diri diri, kolları ve bacakları çaprazlama olarak kesilmek suretiyle infaz edilmiş, cesedi uzun bir süre teşhir olunduktan sonra yakılarak külleri Dicle ırmağına dökülmüştü.170

El-Hallâc'ın dramı, yaşadığı devirden günümüze kadar İslam dünyasında canlılığını sürekli korumuş, hakkında çok farklı fikir ve görüşler ileri sürülmüştür. Bu fikirler onun bir "şarlatan", yahut bir "Karmatî misyoneri" olduğundan "büyük bir veli" olduğuna kadar varır.171 Klasik kelâmcı-ların çoğu el-Hallâc'ı kâfirlikle suçlarken, bir kısmı buna katılmaz. Fakih-lerin bazıları katlinin isabetli olduğunu söylerken, bazıları bir fikir beyan etmekten kaçınırlar. Ama işin ilginç yanı, bazı sûfiler de onu aşırı bulurlar.172 Aynı durum, aşağıda kendisinden söz edilecek olan Muhyiddîn İbnü'l-Arabi için de geçerlidir. Bu arada klasik mezhepler tarihi (herezi-ografi) kaynakları, el-Hallâc'ı "Ene'1-Hakk" sözü yüzünden genellikle

Hulûliye'den (Allah'ın insan bedenine geçtiğine inananlar), dolayısıyla sapkın inançlılardan (heretik) sayarlar.173

El-Hallâc gibi zendeka suçlamasına muhatap olup hayatına son verilen bir diğer büyük şahsiyet de, bir başka Fars kökenli mutasavvıf (aynı zamanda feylesof) Şihâbeddîn-i Sühreverdi-i Maktül'dür. 1234 yılında vefat eden diğer büyük mutasavvıf Şihâbeddîn es-Sühreverdi'den ayırdedilmek için "Maktul" unvanıyla anılan bu Sühreverdi, önce fıkıh tahsil etmek ni-yetindeyken, bazı hocaları aracılığıyla felsefeye ve sûfiliğe merak sararak tam bir gezici derviş gibi ülke ülke dolaşmaya başladı. Bu arada Anadolu'ya da gelerek Selçuklu sultanı II. Kılıçarslan'ın yanında bir süre kaldı. Sonunda, o sırada Selâhaddin Eyyûbi'nin oğlu el-Melikü'z-Zâhir'in hâkimiyetinde bulunan Halep'e geçerek orada yerleşti. 1191'de burada, bizzat melikin emriyle (muhtemelen Selâhaddin Eyyûbi'nin verdiği talimat üzerine) zındıklık ve mülhidlik ile

suçlanarak ulemadan müteşekkil bir heyet karşısına çıkarıldı. İbn Ebi Useybia'nın (ö. 1270) bildirdiğine göre, sultanın huzurunda cereyan eden münazarada onunla baş edemeyen ve küçük düşen ulemanın kinine kurban giden Sühreverdi, kimya ile meşgul olması sebebiyle büyücülükle de suçlanarak otuz yaş gibi hayatının henüz çok erken bir çağında idam olundu.174 Sühreverdi ile yakından ilgilenen İbn Teymiyye el-Harrâni (ö. 1328), onun başına gelen bu felakette kendini peygamber ilan etmesinin rolü bulunduğu kanaatindedir; bu genç sûfi feylesofun ayrıca Yunan ve İran felsefesiyle uğraştığını, Bâtıni fikirlere sahip bulunduğunu ve sisteminde Nûr kavramına aşırı yer vermek suretiyle Zerdüştîliğe çok yaklaştığını ileri sürer.175 Gerçekten de Sühreverdi İşrâkîye denilen teozofık sisteminde, geniş ölçüde Hellenistik felsefeden ve içinden geldiği kültür çevresi dolayısıyla da Zerdüştî ve Maniheist inançlardan etkilenmişti.176 Massignon onun,hocaları vasıtasıyla değil, sıkı temasta bulunduğu Hallâcîye zümresi mensupları aracılığıyla el-Hallâc'dan da çok etkiler aldığı görüşündedir.177

Mutasavvıflar içinde el-Hallâc'dan sonra en ağır zındıklık ve mülhidlik suçlamalarına hedef teşkil eden şahsiyet, hiç şüphesiz bütün devirlerin en büyük mutasavvıfı Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'dir (ö. 1241). İbnü'1-Ara-bi'ye yöneltilen zendeka ve ilhad ithamları yalnız yaşadığı dönemle sınırlı kalmadı; ondan çok sonraları da çeşitli vesilelerle zaman zaman gündeme getirildi.178 Mutasavvıflar ve sûfıliğe yakın çevrelerde eş-Şeyhü^-Ekber (en büyük şeyh) unvanıyla anılan bu büyük mutasavvıfın, tasavvufa hasım çevrelerde, katı ulema ve fukaha arasında ef-Şeyhü'l-Ekfer (en kâfir şeyh) diye anıldığı çok iyi bilinir. Böyle şiddetli tepki çekmesinin sebebi, hiç şüphe yok ki, müthiş bilgi birikimi, zekâsı ve sentezci dehası sayesinde (aslında İslam'ın tevhid ruhuyla çelişir gibi duran) Vahdet-i Vücûd tasavvurunu son derece sistemli bir teozofik veya metafizik doktrin haline getirerek tasavvuf tarihinde yaptığı büyük devrim olmuştur.179 İbnü'l-Arabi'nin, anlayabilmek için yüksek seviyede tasavvuf kültürüne ihtiyaç gösterecek bir karmaşıklığa sahip olan bu doktrininin muhtelif çevrelerde iyi anlaşılamayarak kaba bir panteizmle yorumlanması ve bunun sonucu toplumda doğan kargaşalar yüzünden bu ağır ithamlara maruz kaldığına şüp-50 he yoktur. Ama Suriye'ye hâkim bulunan Eyyûbi siyasi otoriteleri, Şihâ-beddîn-i Sühreverdi'den esirgedikleri himayelerini ona bol bol vermişler ve bu büyük mutasavvıfın hayatını olağan bir şekilde tamamlamasına imkân tanımışlardır.180

IV. Zendeka ve İlhad Hareketleri Karşısında Siyasal Otorite

Emeviler'in son dönemiyle Abbasiler'in özellikle ilk iki yüzyılında çok dikkat çekici bir biçimde ortaya çıkan, değişik çevrelerde değişik çehrelerle, değişik niteliklerle görünen zendeka ve ilhad hareketlerine topluca bakıldığında, ortak bir nokta göze çarpar: Bilhassa Abbasi döneminde hangi çevrede, hangi kategoriden olursa olsun bütün bu hareketlere devlet tarafından en küçük bir müsamaha gösterilmeyip derhal müdahale olunmuş, bazı insanlar yargı önüne çıkarılıp ölüme mahkûm edilmişlerdir. Bunun anlamı herhalde şu olmalıdır: Zendeka, en azından Abbasiler devrinde, üstelik daha ilk yüzyıldan itibaren, devlet tarafından yalnızca bu isnada muhatap olanları ilgilendiren, onların şahsıyla sınırlı kalan sade bir inanç ve düşünce farklılığı olarak algılanmamakta, eninde sonunda devletin otoritesine ve bütünlüğüne bir saldırı olarak değerlendirilmektedir. Bu itibarla Abbasiler'in ilk zamanı, hilafet merkezinin zendeka hareketlerine karşı sistemli mücadele yürüttüğü bir dönemi temsil ediyor. Yukarıda anlatılanlara bakılırsa, bu mücadelenin, Halife el-Mansur zamanında başlayıp özellikle el-Mehdi zamanında (775-785) kuvvetlendiği, el-Hâdi (785-786) ve Harun er-Reşid (786-809) ile devam ettiği anlaşılıyor. Fakat kaynaklarda görebildiğimiz kadarıyla, 755'lerden itibaren ortaya çıkan toplumsal ihtilalci hareketler

hariç tutulursa, entelektüel zendeka hareketlerine karşı devletin en şiddetli mücadele döneminin 770-790 yılları arasına tesadüf ettiğini söyleyebiliriz. Bunun bir rastlantı olmadığı, Abbasiler'in iktidarının ilk çeyrek yüzyılı gibi, eski dönemin kalıntılarını ve arızalarını silme konusunda gösterilen katı politikaların yarattığı toplumsal sarsıntıların ve siyasi bunalımların yoğun olduğu bir zaman dilimiyle çakıştığı, biraz dikkat edilirse görülebilir.

Hatırlanacağı üzere, Emeviler'in son dönemlerinde görülen Zâd Hürmüz hareketi, merkezi yönetimin dikkatini zendeka üzerine çekmiş, ilk defa o zaman, devlet zendeka hareketlerinin kendisi için ne kadar tehlikeli olduğunu fark etmişti. Çok geçmeden, zendeka devlete karşı işlenen en büyük suç olarak değerlendirildi. Verilen cezaların ağırlığı kanaatimizce buradan kaynaklanıyor. Burada gözden kaçırılmaması gereken asıl nokta şudur: Yaygın inanç sistemi (Sünni İslam) dışında, birtakım eski inançlara referans veren İslami yorumlar olarak görünen zendeka, giderek çok tabii bir şekilde, mevcut düzenin inanç ve toplumsal bütünlüğünü bozabilecek, bu yolla da merkezi iktidarın gücünü ve otoritesini sarsabilecek siyasal bir tavra, bir siyasal muhalefet biçimine dönüşmekteydi. Bunun böyle algılandığını gösteren çok tipik bir belge, Emeviler devrinde yaşamış Kû-fe'li bir muhaddisin ağzından İbn Batta vasıtasıyla kaydedilmiştir. İbn Batta'nın nakline göre Mansur b. el-Mu'temir (ö. 750) adındaki bu mu-haddis şöyle diyordu:

Allah Âdem'i şeriatla gönderdi. Zendeka çıkıncaya kadar insanlar onun şeriatına uydular. O zaman Adem'in şeriatı kayboldu. Sonra Allah Nuh'un şeriatım yolladı. İnsanlar yeni bir zendeka onu ortadan kaldırıncaya kadar onunla amel ettiler. Sonra Allah İbrahim'in şeriatını yolladı [Böylece Hz. İsa'ya kadar sayılır]. Sonra yeni bir zendeka çıktı. Bunun üzerine Allah nihayet yeni bir şeriatla Muhammed'i yolladı. Bunun da zendeka ile kaybolmasından korkuyoruz.181

L. Massignon zendekanın siyasal iktidara yönelik bir tehlike olarak algılanışını, Kutsal Ruh'un hululü ile açıklıyor. Ona göre Kutsal Ruh, her hareketin liderine hulul etmekte, bu ise siyasal iktidarın başına, yani halifeye karşı bir çeşit peygamber hüviyetinde, gizli bir rakip anlamına gelmekteydi.182 Ancak burada L. Massignon'un, muhtemelen el-Hallâc örneğinin tahlilinden yola çıkarak geliştirdiği bu hipotezin, büyük çapta kitlesel zendeka hareketleri ve yöneticileri için geçerli olduğunu unutmamalıdır; nitekim Ebû Müslim'in katlinden sonra Mâverâünnehir ve Horasan'da çıkarılan ihtilaller ve bunların yöneticilerinin durumları L. Massig-non'u teyit ediyor. Yukarıda da görüldüğü üzere, bu yöneticilerin hemen hepsi bu tür ilahi nitelikli karizmatik şahsiyetlerdi.

İster bireysel, ister kitlesel olsun, siyasal iktidarın zendekayı kendi varlığına kasteden bir tehlike olarak algılaması, onda bir korkunun doğmasına yol açmaktaydı. Bu, gerçekten çok büyük bir korkumdu. Yukarıda zendeka ve ilhad teriminin tarihçesinden bahsedilen kısımda isimlerini andığımız, zendeka akımlarına karşı yazılan seri halindeki reddiyeler, bir bakıma İslam inancının bozulmadan korunmasına yönelikse, bir bakıma da bu korkunun, dolayısıyla İslam devletinin yıkılması endişesinin birer ürünü sayılabilir. Çünkü bu yıkımın engellenmesi inancın bütünlüğünü sağlamaktan geçiyordu. Burada çarpıcı olan, bu bütünlük mücadelesinin öteki iki kitaplı dine, Musevilik ve Hıristiyanlığa karşı değil, düalist İran dinlerine dayalı İslam yorumlarına karşı verilmiş olmasıdır. İşte Emevi ve Abbasi döneminde devletin zendeka ile mücadelesini ve bu mücadelenin şiddet derecesini bu çerçevede anlamak ve değerlendirmek gerekir.

El-Mansur'un hilafeti sırasında İbnü'l-Mukaffa'ın idamıyla başlayan mücadele döneminde el-Mehdi zamanının ayrı bir yeri vardır. Klasik ve-kayinamelere bakıldığında, el-Mehdi'nin bu mücadeleyi hem polisiye, hem de fikri alanda paralel bir

şekilde yürüttüğü anlaşılıyor. Süyûti, ilk defa el-Mehdi'nin emriyle, zendeka ve ilhad hareketlerine karşı yoğun bir telif faaliyetinin başladığını kaydeder.183 Yukarıda işaret olunan reddiye edebiyatının en azından bir kısmı, bu tür emirlerin ürünü olmalıdır.

El-Mehdi döneminin asıl dikkate değer yönü, zendeka hareketlerine karşı amansız bir polisiye mücadelenin yürütülmüş olması ve bunun ku-rumlaştırılmasıdır. Klasik Arap kaynaklarında, el-Mehdi'nin bizzat yürüttüğü bu mücadelenin tafsilatına dair çok ilginç kayıtlar vardır. Mesela et-Taberi, el-İsfahâni ve İbn Kesir'in verdiği bilgilerden, el-Mehdi'nin bazı şehirlerde sırf bu zendeka suçlularını takip etmek ve cezalandırmakla yükümlü birer daire kurdurduğu, bunların başına sahibü'z-zenâdıka denilen birer görevli tayin ettirip her türlü yetki ile donattığı görülüyor.184 Et-Ta-beri'ye göre el-Mehdi, 163 (785-786) yılında muhtesib (yahut sahibü'z-ze-nâdıka) Abdü'l-Cebbar'ı Halep yöresindeki zındıklara (zenâdıka) karşı geniş bir harekât yürütmekle görevlendirmiş, yakalanan epeyce kalabalık bir grubu toptan öldürterek ele geçen kitaplarını bıçaklarla parçalatmak suretiyle imha ettirmiştir.185 H. 167'de (783-784) yine geniş çaplı bir harekâtla, bu defa sahibü'z-zenâdıka Ömer el-Kelevâzi, pek çok zındık yakalayıp öldürtmüştür. Mesela bu arada eski Halife el-Mansur'un daha önce bahsi geçen kâtiplerinden Yezid b. el-Feyz'i de yakalayıp hapse atmışlarsa da o kaçıp kurtulmayı becermiştir.186 Basra'daki sahibü'z-zenâdıka Ham-deveyh'in ise çok geniş bir harekâtı gerçekleştirdiği anlaşılıyor. Hatırlanacağı üzere, ünlü şair Beşşar b. Burd'u kamçılatarak öldürten de odur.187 El-Mehdi'nin zındıklara karşı bu amansız tavrı o kadar vazgeçilmez bir tutkuydu ki, kaynakların ifadesine göre, oğlu Musa'ya (el-Hâdi) da onlarla mücadeleden vazgeçmemesini hararetle vasiyet etmişti. Gerçekten de el-Hâdi sözüne sadık kalmış ve babasının politikasını aynı şiddette sürdürmüştür.188 El-Hâdi mesela H. 169'da (785-786) da geniş çaplı bir zendeka harekâtını yürütmüş, pek çok zındıkı tutuklayıp idam ettirmiştir.189

Zenâdıkaya karşı mücadele, el-Mehdi dönemindeki kadar şiddetli olmasa da, Harun er-Reşid zamanında da sürdü. Hatta yeni halife daha tahta çıktığı ilk gün bu mücadeleyi başlattı. Tahta çıkışı dolayısıyla ilan ettiği genel aftan özellikle hapisteki zındıkları yararlandırmadı.190 Kendisine uzun yıllar hizmet eden Bermekîler'i ise zendeka isnadıyla nasıl ortadan kaldırdığına daha önce temas olunmuştu.191

El-Me'mun (813-833) zendeka ile mücadelede kurumlaşmayı daha ileri götürdü. Onun, felsefi eğilimleri sebebiyle Mutezile mezhebini devlet mezhebi olarak ilan ettikten sonra, buna muhalefet edenleri sindirmek ve cezalandırmak için (Batılı tarihçilerin bir çeşit engizisyon olarak değerlendirdikleri) meşhur Mihne'yi kurduğu çok iyi bilinir.192 Hatta Ahmed b. HanbePin de burada, sırf Mûtezîle'ye karşı Sünniliği savunduğu için maruz bırakıldığı işkenceler de malumdur. İşte el-Me'mun bu Mihne kurumunu aynı zamanda zendeka hareketlerine karşı da çalıştırmıştı. Nitekim P. K. Hitti bunu zendekaya karşı ilk teşkilatlı, sistematik tahkikat ve ceza kurumu olarak değerlendirir.193 Yakalanan zındıklar kalabalık gruplar halinde Mihne'yc sevk ediliyor, burada sorgulanıp yargılandıktan sonra itham vaki görülmezse salıveriliyor, aksi halde derecesine göre hapis veya idam cezasına çarptırılıyorlardı.194

El-Me'mun'dan sonra el-Mu'tasım (833-842), el-Mu'tazıd (892-902) ve el-Mustazhır (1094-1118) devirlerinde de, eskisi kadar şiddetli olmamakla beraber, zendeka ve ilhad hareketlerine karşı hilafet merkezinin hassasiyetinin zaman zaman devam ettiğini kaynaklardan takip etmek mümkündür. Ama problemin tarihinde gerek ilgili simalar, gerekse devletin takındığı tavır itibariyle en ilginç ve dikkate değer devre, buraya kadar ele alınmaya çalışılan dönem olmuştur.

## V. Zendeka ve İlhad Hareketleri Karşısında Ulema (Fakihler ve Kelâmcılar)

Hilafet merkezinin zındıklık ve mülhidlik karşısında sürdürdüğü bu şiddetli mücadelenin, esas itibariyle toplum inançlarının bozulmasını ön-leyip mevcut düzeni korumak, böylece hilafetin otoritesini hâkim kılmak gibi çift taraflı bir hedefe yönelik olduğuna yukarıda değinilmişti. Bu hedefin dönemin fakihleri (fukaha) ve kelâmcıları (müttkellimûn) tarafından da paylaşıldığı görülüyor.

Fakihler ve kelâmcılar bu olaylar karşısında, devletin polisiye mücadelesine paralel olarak yoğun bir faaliyete giriştiler ve bu hareketlerin ne gibi hukuki müeyyidelerle karşılanması gerektiği konusunda sıkı çalışmalar yaptılar. Fakihlerin, hangi inanç ve davranışların zendeka ve ilhad sayılacağı, amaçlarının ne olduğu, bunların hangi ortam ve şartlarda ve hangi niyetlerle açıklandığı, bunlara önayak olan kişilerin bireysel, hukuki ve toplumsal konumlan gibi çeşitli meseleler üzerinde kendi dönemlerinin şartlarına göre birtakım sonuçlara vardıklarını, bunların da uygulanması gerekli, vazgeçilmez hükümlere dönüştürüldüğünü görüyoruz. Bunlar gerçekten de siyasal iktidarlar tarafından tatbik mevkiine konulmak suretiyle yerleşti ve ileriki yüzyıllarda da benzer durumlarda uygulanmak üzere, fıkıh kaynaklarında yer buldu. Fakihlerin bu konudaki içtihat ve hükümleri, geniş ölçüde Peygamber ve Dört Halife devrindeki irtidadve nifak (münafıklık) olaylarında uygulanan müeyyideler temel alınarak geliştiriliyordu. Burada, Ehl-i Sünnet'in bilinen dört büyük mezhebinin teşekkül süreçlerinin, zendeka ve ilhad hareketlerinin henüz yoğun olduğu yıllara rastladığını dikkate almak gerekir. Bu itibarla, bu dönemde zındık ve mülhidler hakkında fıkıh kaynaklarında yer alan hükümler, ileride problemin hukuki açıdan tahlilini yaparken de görüleceği üzere, çok tabii olarak bu hareketlerin devam ettiği bir dönemin yarattığı endişe ve tedirginliği yansıtıyor, mezheplere göre birbirinden farklı yaklaşım ve bakış açıları sergiliyorlardı.

Kelâmcıların yaklaşımı ise, fakihlere göre daha başka noktalarda, özellikle İslami inanç noktasında ağırlık kazanıyor. Ayrıca, zındıklık ve mülhidlik hareketleri karşısında duyarlılık gösterenlerin yalnız Ehl-i Sünnet kelâmcıları değil, en az onlar kadar, bir ara Halife el-Me'mun devrinde Abbasi devletinin resmi mezhebi konumuna yükselen Mutezile kelâmcıları-nın olduğu da gözden kaçmıyor. Bizzat bu mezhebin kumcusu sayılan Vâsıl b. Atâ, zındıklara karşı şiddetli bir mücadeleye girişmişti. Hem Elfu Mes'elc fi'r-Reddi Cak'l-Mâneviyye gibi eserleriyle, hem de sözlü münakaşalarıyla bu mücadeleyi sürdürüyordu. İslam inançlarının savunmasını yapıyor, entelektüel tabakalarda zendeka hareketinin yayılmasını engellemek için büyük gayret gösteriyordu.195 Yandaştan da onu takip ediyorlardı.

Bir bakıma meseleyi şer'i emir ve tekliflerden kurtulmaya yönelik bir hareket olarak da algılayan el-Câhiz ve el-Hayyat gibi önde gelen Mutezile kelâmcılarının, zındık ve mülhidlerin tek amacının ibâha (İslâm'ın yasakladığı her şeyi meşru ve mubah addetme) olduğunu düşünmeleri sebebiyle, bu konuda birtakım reddiyeler yazdıklarını biliyoruz. Bir örnek olarak, Muhammed b. Osman el-Hayyat'ın İbnü'r-Râvendi'ye yazdığı Kitcıbü'l-Intisar fi'r-Keddi 'alâ Ibni'r-Râvendi el-Mülhid isimli eserini hatırlayalım. Fakat zendekaya karşı bu yoğun mücadelelerine rağmen bizzat Mutezile mensuplarının dahi, Ehl-i Sünnet mensupları nezdinde zındıklık suçlamasından kendilerini kurtaramadıkları, İmam Mâlik b. Enes tarafından çok katı bir biçimde zendeka ile suçlandıkları ve bu yüzden kayıtsız şartsız öldürülmeleri gerektiğinin savunulduğu da unutulmamalıdır.196

Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise, daha önce de temas olunduğu gibi, 9. yüzyıldan itibaren bazen devletin talimatı üzerine, bazen kendi endişelerinin şevkiyle, zındıklara reddiyeler kaleme almaya başlamışlar ve bu işi daha sonraki yüzyıllarda da sürdürmüşlerdir. Ünlü âlim el-Gazzâli, meşhur Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka isimli eserinde, iman ve küfür kavramları üzerinde durmuş, bunların

sınırlarını kendine göre akli ve nakli delillerle belirlemeye çalışmıştır. Özellikle "Yaratıcı" (Halik) kavramını kabul etmemenin ve âhiret âlemini aklen ve hissen inkâr etmenin zındıklık, dolayısıyla küfür olduğunu vurgulayarak, çağdaşı İbnü'r-Ravendi gibilerin fikir ve iddialarını çürütmeye çalışmıştır.197 Hatırlanacağı üzere, onların bir kısmı, âhiretin varlığının aklen mümkün olamayacağını, bir kısmı da, mümkün olsa bile bunun ancak ruh âleminde vuku bulabileceğini savunmaktaydılar.
El-Gazzâli gibi pek çok ulema, benzeri eserler kaleme aldıkları gibi, daha sonraki yüzyıllarda da aynı gelenek devam etti. Ünlü âlim Abdur-rahman b. el-Cevzi (ö. 1200) de bu geleneği sürdürenlerdendi. Telbîsu İblis adındaki meşhur eserinde kendi zamanına kadar yaşamış ünlü zındıkları şiddetle eleştiriyordu.198 Kanuni Sultan Süleyman'la aynı yılda vefat eden ünlü âlim Ahmed b. Hacer el-Heytemi, zındıklara karşı yazdığı, daha önce de zikredilen eserinin adını es-Savâiku'l-Muhrikct (Yakıcı Yıldırımlar) koymuştu.199
13. yüzyılın sonlan ve 14. yüzyılın başları, özellikle Muhyiddîn İbnü'l-Arabi'nin tesiriyle Vahdet-i Vücûd kavramının tasavvuf çevrelerinde yaygınlaşıp çok değişik yorumlarının giderek birtakım taşkınlıklara sebebiyet vermesi dolayısıyla, kelâmcılar ve fakihler tarafından bu çevrelerin şiddetli bir zendeka ve ilhad suçlamasına maruz bırakıldığı bir dönemi oluşturur. Vahdet-i Vücûd'çular cephesine karşı en ağır saldırıları yapanların başında, Harran'lı ünlü âlim İbn Teymiyye (ö. 1328) gelir.200 İbn Teymiyye, önce, Karmatîler'e benzettiği İbnü'l-Arabi'ye ve onun önemli takipçilerinden Afifeddin et-Tilemsâni'ye yüklenerek onları İttiha-diyye'&e.n (Allah'ın insanla birleşmiş olduğuna inananlar) sayar. Dolayısıyla onun nazarında her ikisi de "mülhid ve zındık"tır.201 İbn Teymiyye'ye göre Vahdet-i Vücûd'çular ya münafık, ya zındıktırlar. Çünkü bunlar dıştan Müslüman olduklarını söyleyip içlerinde büyük bir küfrü gizli tutan zındıkların en önde gelenlerindendirler." "Bunlara intisap eden, bunları savunup övüp yücelten, kitaplarına değer veren, yardımda bulunan ve onları mazur görmeye çalışan herkesin cezalandırılması gerekir."202
Bu arada tasavvuf çevreleri bir yandan fakihlerin ve kelâmcıların bu tür şiddetli ithamlarına hedef olurken, bir yandan da bu' eleştirilerin tahribatından kurtulmak için kendilerine Ehl-i Sünnet çerçevesinde olabildiğince bir yer bulmaya çalışıyorlardı. Bu yüzden bazı büyük mutasavvıflar, zındık ve mülhid damgasını yememek için, oldukça erken devirlerden itibaren şeriat çizgisini titizlikle takip etmeye gayret sarf etmişlerdir. Buna rağmen fakihlerin ve kelâmcıların suçlamaları hep devam etmiş, daha sonraki yüzyıllarda bile mutasavvıflar kendilerine yöneltilen bu tür zendeka ve ilhad suçlamalarından kolay kolay kurtulamamışlardır. Nitekim 13. yüzyılın Bağdat'lı meşhur mutasavvıfı Şihâbeddîn Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdi (ö. 1234) bu konuya titizlikle yaklaşıyor, Avârifu'l-Ma'ârifadmdskı ünlü eserinde, şeriat çizgisinden ayrılarak tasavvufa nefsaniyet karıştıranların, ibâha yoluna sapanların, zendeka ve ilhad batağına saplanmış olduklarını yazıyordu.203 15. yüzyılda bir başka büyük sûfi, Abdurrahman-ı Cami (ö. 1495) ise Melâmet kalkanının arkasına sığınarak ibâha yoluna sapan sûfılerin, zenadıkadan olduklarım söylüyordu.204 Bunların Osmanlı İmparatorluğu'ndaki uzantılarını aşağıda göreceğiz.
VI. Tahlil
A) Sosyolojik Açıdan Zendeka ve İlhad
Klasik dönem İslam dünyasında zendeka ve ilhad hareketlerinin buraya kadar denediğimiz şu kısa tarihçesi bize şu gerçeği gösteriyor: îster toplumsal, ister entelektüel nitelikte olsun, bütün bu hareketleri esas itibariyle, Emevi hilafeti zamanında baş gösteren koyu Arapçılık siyasetinin Mevâli tabakası üzerinde yoğunlaştırdığı siyasal, toplumsal ve ekonomik baskılar sonucu doğmuş, Abbasi dönemindeki toplumsal krizlerle beslenmiş, siyasal ve kültürel bir protesto olarak

değerlendirmek gerekiyor. Bu protestonun ideolojisi siyasal iktidarın temsil ettiği İslam yorumuna karşılık, çok tabii olarak onu gerçekleştirenlerin eski kültür ve inançlarına referans vermektedir. Nitekim, hemen hepsi de, bir anlamda Arap kavmiyetçiliğine mukabil olarak ortaya çıkan karşı-kavmiyetçilik diyebileceğimiz Şuûbiyye hareketinin içinden gelişmiştir. Aralarında Arap veya başka kökenliler de bulunmakla beraber, incelenen "zındık" ve "mülhid"lerin hemen hemen önemli bir kısmının esas itibariyle Emeviler'in son döneminde yetişmiş ve Abbasi devrine de intikal etmiş Fars kökenli şahsiyetler olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.
Bu tarihçe bir gerçeği daha gösteriyor: Bihâferid'den Bâbek el-Hurremi'ye kadar bütün ihtilalci toplumsal zendeka hareketleri, Hıristiyanlık, Musevilik veya Sâbiîlik gibi dini çevrelerden Müslümanlığa geçmiş olan Mevâli arasında değil de, özellikle Mazdekizm ve Maniheizm'den (kısmen de Zerdüştîlik'ten) geçen Mevâli arasında çıkmıştır. Yaklaşık 9. yüzyıla gelinceye kadar bu ilk tabaka zındıklarının büyük bir çoğunluğunun Fars kökenli veya öyle olmasa bile en azından İran kültür çevrelerine mensup oldukları görülüyor. Bu demektir ki, zendeka hareketlerinin toplumsal ve ideolojik tabanı geniş ölçüde İran kültürüne mensup çevreler tarafından oluşturulmuştur. Bu hareketleri temsil eden şahsiyetlerin önemli bir kısmı, ya birkaç kuşak öncesinden Müslüman olmuş Farsi ailelerden gelen, yahut bizzat kendileri İran dinlerinden İslamiyet'e geçmiş kişilerdi. Nitekim zındık, zendeka. terimleri de bu gerçeğin göstergesidir.
Böyle olunca, zendekanın çoğunlukla, Mevâli tabakası içindeki Fars kökenliler tarafından başlatılmasının bir tesadüf eseri olmadığı anlaşılıyor. Mazdekizm ve Maniheizm'in, antik İran'da, soy asaletine ve servete dayalı, Zerdüştîliğe mensup bir imtiyazlılar zümresinin baskısı altında yaşayan Sâsâni toplumunda tepkisel sosyal hareketler niteliğiyle ortaya çıktıkları göz önüne alınırsa, bu tepkisel karakteri özlerinde taşıdıkları kolay sezilir. İşte yalnızca bu iki dine mensup çevrelerden gelme Fars kökenli Mevâ-li'nin, Müslüman olmalarına rağmen bunun nimetlerinden kendilerini yararlandırmak istemeyen Emevi ve Abbasi yönetimine bu eski inançlarına referans vererek karşı koymalarının tek değilse bile en önde gelen sebebi, bu tepkisellik olmalıdır. Öyle görünüyor ki, yüzeysel olarak Müslüman-laşmış bu zümreler, Sâsâniler döneminde yaşadıkları iktisadi ve sosyal baskıların Emeviler ve Abbasiler zamanında da devam etmesi yüzünden, yeni dine girmiş olmanın durumlarını değiştirmediğini fark edince, tepkilerini zendeka denilen hareketle ortaya koydular. Başka bir deyişle, Mazdekizm ve Maniheizm, antik İran'da Zerdüştîliğe karşı oynadığı rolün bir benzerini Emevi ve Abbasi iktidarı döneminde İslam'a karşı bir kere daha oynamıştır. Özet olarak, nasıl antik Zerdüşti İran'da eşitliğin yok olduğu, siyasi otorite ve bunun sağladığı ekonomik refahın avantajlarının soylular, zerdüşt rahipleri ve savaşçı sınıfının eline geçtiği bir toplumsal ortamda Mazdekizm ile Maniheizm birer tepki hareketi olarak tarih sahnesine çıkmışlarsa, Emevi ve Abbasi toplumunda da bu fonksiyonlarını zendeka ve ilhad hareketleri olarak icra etmişlerdir denebilir.

B) İdeolojik Açıdan Zendeka ve İlhad

Yukarıda da işaret edildiği gibi, ilk dönem zendeka hareketlerinin ideolojileri, kendilerini yaratan sosyal tabanlarıyla bağlantılı bir şekilde, Irak ve İran topraklarında yüzlerce yıldan beri yerleşmiş, münhasıran Mazdekizm ve Maniheizm, kısmen de Zerdüştîlik gibi eski ikici (senevi, düalist) İran dinlerinin bünyesinde yaşayan inanç ve anlayışlardan beslenmiştir.205 Bu yüzdendir ki zındıklar, Kur'aıı-ı Kerim'in tâlim ve telkin ettiği tevhid esasına dayanan Allah ve Peygamber kavramlarını inkâr etmemekle beraber, zihinsel şablonlarına tam olarak oturtamadıkları bu kavramları, eski düalist inançları ve kültürel gelenekleri doğrultusunda anlamlandırıp

eleştiriyorlar, ahiret inancını ise, pek tabii olarak, bu sayılan dinlerin eskatolo-jik mitolojisi ışığında yorumluyorlardı. Başka bir ifadeyle, 8.-9. yüzyıllarda Emevi ve Abbasi İmparatorluğu'ndaki Dımaşk, Halep, Küfe, Basra, Bağdat gibi şehirlerde yaşayan bu ilk tabaka zındıkları, gerçek anlamda ateist bir ideolojiyi hiçbir zaman temsil etmediler. Ancak burada, aynı dönemde Endülüs Emevi hilafetindeki zendeka hareketlerinin böyle bir yapısı olmadığını, buradakilerin daha ziyade resmi mezhep olan Mâliki-lîk'ten başka bir mezhebe geçme şeklinde tezahür ettiğini unutmamalıyız. Emevi ve Abbasi dönemlerinin ilk tabaka zındıkları, İbnü'l-Mukaffa'ın veya daha başkalarının yaptığı gibi, ideolojilerini eski Mazdekist ve Mani-heist eserleri Arapçaya çevirmek suretiyle beslediler. Bu geniş kapsamlı çeviri edebiyatının, İslam'ın esaslarını ve bazı kavramlarını bu eski dinlerin kavramlarıyla yorumlama konusunda zındıklara çok geniş imkânlar sunduğu görülüyor. Özellikle ahiret, kıyamet, kıyamet alametleri gibi kavramların yorumlanmasında, bu dinlerin mitolojilerinden çok geniş ölçüde yararlanıldı, ki kalıntıları günümüze kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla, bu çeviri edebiyatının zendeka hareketlerinin ideolojik kaynağını beslemek bakımından oynadığı tarihsel rolünün kesinlikle çok büyük olduğu söylenebilir.

Yaklaşık 9. yüzyıldan itibaren zendeka hareketlerinin gerek etnik köken, gerekse mahiyet itibariyle yavaş yavaş (adı her ne kadar yine zendeka olsa da) ilhad hareketlerine dönüşmesi, önemli bir dönüm noktasını tespit etmektedir. Bu tarihlerden itibaren artık zendeka hareketinin toplumsal tabanı ve ideolojik mahiyeti, birbirine paralel olarak İran'ın ve kültürünün inhisarından çıkmış ve hem etnik, hem de ideolojik yapı itibariyle heterojen bir karakter almaya başlamıştır. Zındık ve zendeka terimlerinin artık ilhad ve mülhid terimleriyle birlikte kullanılmaya başlaması, kanaatimizce bu sosyolojik değişimin bir sonucu olsa gerektir.

Bu defa Kur'an-ı Kerim'in tâlim ve telkin ettiği Allah ve Peygamber kavramlarının, ahiret inancının toptan reddi şekline dönüşen, yani ilhad biçimini alan entelektüel zendeka hareketlerinin, artık İran'ın düalist din-JO lerinden çok, eski Hind, Yunan ve Hellenistik dönem felsefelerine referans veren ideolojiler kullanmaya başladıkları görülür. Ebû İsa el-Varrâk ile başlayıp İbnü'r-Râvendi, Ebû Hayyân et-Tevhidi ve Ebû Bekir Zeke-riyyâ er-Râzî ile sürüp giden ilhad hareketleri, böyle felsefi nitelikli bir ideolojiyi temsil ediyorlardı. Artık 12.-13. yüzyılda çok daha belirgin hale gelen tasavvuf çevrelerindeki zendeka ve ilhad eğilimleri, muhakkak ki neoplatonist bir çerçevede oluşan ve panteizm ile arasındaki sınır "bıçak sırtı" kadar ince ve keskin olan aşırı Vahdet-i Vücûd'çu bir ideolojiden kaynaklanıyordu. İşte Osmanlı döneminde ele alacağımız zendeka ve ilhad hareketleri daha çok, bu son iki ideolojiye istinat eden tarihsel bir arka plana sahiptir.

C) Siyasal Açıdan Zendeka ve İlhad

Zendeka ve ilhad hareketlerini anti-Arap bir siyasal ve ideolojik tepki olarak değerlendirdikten sonra şu soruyu sorabilir miyiz? Acaba bu tepkinin siyasal bir amacı, mesela Emevi ve Abbasi iktidarlarını ya kendi çizgilerine gelmeye zorlama yahut onları devirip yerlerine kendi iktidarlarını getirme gibi bir hedefleri var mıydı? Bir defa entelektüel zendeka ve ilhad hareketlerinin doğrudan böyle bir amacı hedeflediklerini söyleyebilmek zor görünmektedir. Çünkü ele aldığımız örneklerin hiçbiri (belki bürokratik zendeka kategorisinde gör-
düğümüz Bermekîler olayı bir dereceye kadar istisna edilirse) böyle bir izlenim yaratmıyor. Buna karşılık toplumsal ihtilalci zendeka hareketlerinin doğradan doğruya böyle siyasal bir amaca yönelik olduklarını söylemek mümkündür. Bu siyasal amaç, muhtemelen hilafet yönetimini bu hareketleri gerçekleştiren zümrelerin siyasal ve sosyoekonomik durumlarını iyileştirmeye zorlamaktan iktidarı bilfiil ele geçirmeye kadar değişik biçimler almış olabilir. Özellikle el-Mukanna' ve Bâbek el-Hurremi

isyanları gibi uzun süreli ve çok kalabalık kitleleri arkasına almış ihtilal hareketleri için bu herhalde daha çok geçerlidir.
Entelektüel zendeka hareketlerinde ise iki durum ortaya çıkıyor: İb-nü'1-Mukaffa', Beşşar b. Burd, Ebu'l-'Alâ el-Ma'arri, Bermekîler ve nihayet Afşin örneklerinin temsil ettiği birinci durumda, büyük bir ihtimalle gerçek bir zeııdekadan çok, ortadan kaldırılmak istenen rakip veya rakiplerin harcanmasını sağlayan siyasal bir enstrümanın söz konusu olduğu söylenebilir. Özellikle Bermekîler olayı bunun tipik bir örneği olarak gösterilebilir. İleride görüleceği üzere, II. Bayezid zamanında zendeka ve ilhad suçuyla idam edilen ünlü âlim Molla Lûtfi, bu mesleki rekabet ve kıskançlığa kurban verilen kişilerden biridir.
İkinci durumda, yani gerçekten zendekanın söz konusu olduğu entelektüel hareketlerde ise zındıklar ve etraflarında oluşan zendeka hareketleri, doğrudan siyasi iktidarı hedef almadıkları halde, sırf onun tarafından kabul edilen ve korunan resmi ideolojiye ve düzene karşı çıkıldığı için, dolaylı olarak merkezi iktidara karşıt bir konuma yerleşmekte, böyle olunca da onun varlığına, otoritesine ve meşruiyetine bir tehdit oluşturmakta- ' dır. Nitekim bu şekilde algılandığı içindir ki, siyasi otorite tarafından şiddetle üstüne gidilmekte ve şiddetle mahkûm edilerek ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır.
D) Hukuki (Fıkhi) Açıdan Zendeka ve İlhad
Eğer sergilemeye çalıştığımız tarihçe bütünüyle göz önüne alınırsa, İslam hukukunun (fıkh), zendeka ve ilhad, yahut zındık ve mülhid konusundaki tavrı ve bu tavra bağlı olarak geliştirdiği hükümleri, çok tabii olarak İslam'ın daha başlangıcında değil, zendeka ve ilhad hareketlerinin gelişmesine paralel bir şekilde ortaya çıkmış ve peyderpey oluşmuştur. Ama hiç şüphe yok ki, bu hükümlerin referansları, Peygamber devrinde görülen irtidad (dinden dönme) ve nifak (münafıklık, gizli küfr) olayları karşısında Kur'an-ı Kerim'in âyetleri ile bizzat Peygamber'in hadisleri ve bir de bunların Dört Halife devrindeki yorum ve tatbikatlarıdır.206 Bunlara ek olarak, sonraki yüzyıllarda İslam dünyasında bu tür olaylar hakkında verilen hukuki hükümlere temel oluşturan dört Sünni mezhep imamının (Ebû Hanife, Malik, Şafii ve İbn Hanbel) içtihatlarını düşünmek gerekir. Özellikle zendeka olaylarının başlayıp sürmekte olduğu dönemler içinde yaşamış bulunan bu dört Sünni mezhep imamının bu konudaki içtihatları, yalnız inanç ve toplumu değil, dönemin siyasal otoritesini de hesaba katan ve hiç şüphesiz, zendeka hareketleri devam etmekteyken sıcağı sıcağına verilmiş hükümlerdi. Bu hükümler zendekanın, münafık, dcbri, mülhid, mürted, kâfir gibi kavramlarla karşılaştırılıp nüanslarının tespitinden sonra, son tahlilde nifak ve irtidad (yahut ridde) ile aynı paralelde değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur.207
İslam'ın ana kaynağı Kur'an-ı Kerim'de irtidad ve nifak kavramlarından doğrudan doğruya veya dolaylı olarak söz edilmiştir. Mesela doğrudan veya dolaylı irtidaddan bahseden âyetlerde, mürtedlere, başka bir deyişle İslam'dan başka bir inanca dönenlere, ölüm cezası dahil, dünyevi herhangi bir ceza verilmesinin söz konusu olmadığı, üstelik vazgeçip tev-be edenlerin hiçbir cezaya çarptırılamayacağının vurgulandığı dikkati çeker.208 Nifak yahut münafıklıktan bahseden âyetlerde ise, uhrevi cezalar söz konusu olmakla beraber, yalnızca iki âyette öldürülmeleri emredil-mektedir.209 Burada ilginç olan, Müslümanlığı kabul ettikten sonra geri dönenlerin değil de, aslında hiç inanmadıkları halde, Müslümanlar arasındaki çıkarları sebebiyle veya çekinme ve korkuları yüzünden inanmış görünenlerin, İslam'ın bu ilk devrinde gerçek Müslümanlara verdikleri zararlardan dolayı öldürülmelerinin istenmesidir. Biraz dikkatle bakıldığında, bu ölüm emrinin, münafıkların Peygamber devrinde İslam'ın henüz yeni yayıldığı sıralardaki siyasi tutumlarıyla, yani Müslümanlara karşı

kâfirlerle gizlice anlaşıp birlikte hazırladıkları tuzaklar, çevirdikleri manevralar ve aleyhteki faaliyetleriyle ilgili olduğu, inançsızlıklarıyla ilgili olmadığı, âyetlerin gelişinden anlaşılıyor.210

Peygamber'in hadislerine gelince, bunlarda mürtedler hakkında öldürülme emirlerinin yer aldığı görülüyor. Mesela en sağlam hadis kaynaklarının başında geldiği kabul edilen Sahîhü'l-Buhârt"de bu konuda birkaç hadis nakledilmektedir.211 Ancak bu hadislerde söz konusu edilen mür-tedlerin durumları tamamen farklıdır ve öldürülme emrini, tıpkı münafıklarda olduğu gibi, inanç temelinde değil, siyasi çerçevede değerlendirmek gerekir. Bu hadisleri, İslam'ın yeni ortaya çıktığı ve İslam toplumunun henüz teşekkül etmekte bulunduğu erken bir devirde, mürtedlerin bu toplumun sayıca ve nitelikçe büyümesine engel teşkil ettikleri düşüncesi çerçevesinde değerlendirmek gerekir.

Klasik fıkıh kaynaklarında zendeka genellikle "İbtânü'1-küfr ve izhâ-rü'1-imân," yani "inançsızlığını gizlemek, inancı varmış gibi görünmek" şeklinde, çok kısa fakat çok açık bir ifadeyle tanımlanmıştır. Görüldüğü gibi İslam hukuku zendeka ve ilhadın tarihsel ve kültürel' kökleri ve gelişimi konusuyla ilgilenmemiş, meseleyi yalnızca inanç temelinde ele alarak bunu toplumsal ve siyasi düzenle ilişkilendirmiş ve hükmü ona göre vermiştir.

Bu durumda, her biri klasik dönem İslam dünyasının İspanya'dan Uzakdoğu'ya kadar uzanan değişik yerlerinde uygulanan dört Ehl-i Sünnet mezhebinin görüşlerinin, bunlara temel teşkil eden hareket noktalarının, kullandıkları delillerin (âyet ve hadisler) yorumlamş tarzlarının, bu geniş coğrafya içerisinde siyasal, kültürel ve toplumsal özellik ve şartlara göre çok tabii olarak farklılaştığı görülür. Dolayısıyla İslam dünyasında zendeka olayları karşısında, hangi mezhep nerede yaygınsa orada o mezhebin hükmünün uygulandığını görmek elbette çok tabiidir. Nitekim, (bazı istisnaları ile) mesela Endülüs'te İmam Mâlik'in, Mısır'da ve devrine göre kısmen İran'da İmam Şafii'nin, Arabistan'da İmam Ahmed b. Hanbel'in, Irak'ta İmam Mâlik'in, Anadolu'da ise İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin içtihatları uygulanıyordu. Son tahlilde nifak ve irtidad olayına indirgendiği için, zendekanın ölümle cezalandırılacağı konusunda temelde hepsi de hemfikirdir. Ancak bazıları bunu şarta bağlarken, bazıları bu cezayı şartsız öngörmektedir.212

Kronolojik sıraya göre gidilirse, Ebû Hanife'nin -diğer pek çok konuda olduğu gibi- zındıklara verilecek ceza konusunda da esnek davrandığı görülür. Ebû Hanife'den birbirinden farklı iki rivayetin intikal ettiği anlaşılıyor. Birinci rivayete göre Ebû Hanife zındıkların kayıtsız şartsız ölümle cezalandırılmalarından yana görünmektedir.213 Fakat bu muhtemelen daha önceki bir içtihattır. Çünkü Ebû Hanife esas olarak, ölümle cezalandırılmadan evvel, fikrinden vazgeçmesi ve tevbe etmesi için zındıka zaman ve fırsat tanınmasından, tevbe ettiği takdirde ölüm cezasının kaldırılmasından yanadır. Aksi halde ancak reddi mümkün olmayan kesin deliller ortaya çıkarıldığı takdirde ölüm cezasının verilmesi gerektiğini savunur.214 Fakat Hanefilik içinde, Ebû Hanife'nin talebesi Ebû Yusuf gibi, birinci görüşü savunanlar da vardır. Ebû Yusuf, zındıkın tevbe teklif edilmeksizin öldürülmesini önermekte, ama öldürülmeden evvel kendisi kendi isteğiyle tevbe ederse, tevbesinin kabul edilmesi gerektiğini bildirmektedir.215 İbn Âbidin, Hanefi mezhebindeki bu tevbe meselesi hakkında biraz daha tafsilat veriyor. Ona göre, zındıkın tevbe edebilmesi ve fikirlerinden vazgeçebilmesi için zaman tanınmak üzere hapse konulması gerekir. Burada her türlü rahatının temin edilmesi, sopa atmak, uykusuz veva aç susuz bırakmak gibi işkence yöntemleriyle tehdit edilmeksizin serbestçe düşünmesi sağlanmalıdır. Bu şartlarda tevbe ederse serbest bırakılır; etmezse ancak o zaman ölümle cezalandırılmalıdır.216

Yaşadığı dönemin siyasal, sosyal karmaşalarla, inanç bunalımlarıyla geçmesi yüzünden olsa gerek, Sünniliği parçalamaya yönelik faaliyetlere karşı çok şiddetli tepki gösteren Mâlik b. Enes ise kesin tavrını zındıkın kayıtsız şartsız öldürülmesinden yana koyar ve her nasıl olursa olsun tevbesinin kabul edilmeyeceğini, bunun, onun ölümünü engelleyemeyeceğini savunur.217 Çünkü ona göre zındıkın tevbesi, hiç şüphesiz ölüm korkusu altında cereyan etmiş olup hayatta kalmak amacına yöneliktir; dolayısıyla gerçekte zendekadan vazgeçiş değildir. Ama mürtedin tevbesi kabul edilir.218

Şâfıi de Ebû Hanife gibi düşünmekte, zındıkın tevbesinin kabul edilmesi tezini savunmaktadır. Fakat el-Gazzâli gibi bu mezhebe mensup ileri gelen bazı ulema aksi görüşü savunur.219

Ahmed b. Hanbel'e gelince, o, Mâlik b. Enes'in görüşünü paylaşıyor. Ona göre zındıkın tevbesi hiçbir zaman geçerli olamaz, çünkü ölüm korkusu altında yapılmış bir tevbedir.220 Bu mezhebin sonraki kuşak ileri gelenlerinden İbn Teymiyye ise zındıkın tevbesinin geçersiz olduğunu aynen kabul eder. Ancak öldürülmesi için zındıklığının kesin olarak ispatlanması gerektiğini, aksi halde salıverilmesinin şart olduğunu ileri sürer.221 Şiiliğin Zeydiyye kolu da, tevbe ettiği takdirde zındıkın öldürül-memesinden yanadır.222

Zendeka ve ilhad suçunun ölümle cezalandırılması yolundaki bu içti-hadlara rağmen, yine Ehl-i Sünnet içerisinden bazı büyük fakihlerin, her ne şekilde olursa olsun, devlete karşı huruç etmedikçe,- zındıka ölüm cezasının verilemeyeceği düşüncesinde olduklarını da biliyoruz. Meşhur fa-kih Şemseddîn es-Serahsi (ö. 1090) bunlardan biridir. Serahsi, Hz. Ali devrindeki bir hadiseye dayanarak bu hükme varmaktadır.223

E) Yargı ve İnfaz Süreci

Burada, zendeka ithamıyla yakalanıp yargılanarak hüküm giyen şahsiyetler hakkında siyasi otoritenin uyguladığı yargı ve infaz sürecinden de bahsetmek yararlı olacaktır.224 Bu sürecin yeniden inşası için, yukarıdan beri anlatılmaya çalışılan, değişik alanlarda zendeka suçlamasına maruz kalmış ve hüküm giymiş kişilere dair kaynaklarda mevcut olan kayıtlardan yararlanılabilir. Bunlara bakıldığında, sürecin birbirini takip eden şu safhalardan oluştuğu görülür:

1. İhbar: Olay bizzat hilafet merkezinde (Emeviler devrinde Dımaşk, Abbasiler devrinde Bağdat) meydana gelmişse, ihbar doğrudan halifeye, Dımaşk, Halep, Basra, Küfe gibi büyük şehirlerden birinde vuku bulmuşsa, en yüksek idari âmir olan valiye yapılmaktadır. Halife veya vali bu ihbarı değerlendirerek meselenin tahkik ve takibi için güvenlik kuvvetlerinin başını görevlendirir.
2. Araştırma ve tutuklama: İhbara konu olan "zındık" veya "zındıklar", güvenlik kuvvetleri tarafından soruşturulup araştırılmaya başlanmakta, yakalandıkları takdirde, derhal tutuklanarak yargılanmak üzere hapse atılmaktadırlar. Eğer olay taşrada meydana gelmiş ve ihbar edilen çok önemli kişi veya kişilerse, doğrudan hilafet merkezine yollanırlar. El-Mehdi döneminde ve sonrasında bu işin çok ciddi ve sıkı tutulduğunu ve hemen her büyük şehirde sahibü'z-zenâdıka, denilen bir özel memurun olduğunu biliyoruz. O bu işi maiyetindeki bir ekiple yapıyordu.
3. Mahkemenin teşekkülü: Tutuklular, uygun bir zamanda valinin veya halifenin emriyle mahkemeye sevk edilmektedir. Ancak bu mahkeme, sıradan, herhangi bir mahkeme değil, özel olarak bu işe bakmakla görevlendirilmiş, geçici, fevkalade bir mahkemedir. Dolayısıyla teşekkül tarzı da diğer mahkemelerden farklıdır. Eğer olay taşra şehirlerinden birindeyse, yahut yargılama çok mühim şahsiyet veya şahsiyetlerle ilgili değilse, başkanlığını (duruma göre) ya bizzat halifenin tayin ettiği vezir, yahut oranın emiri, valisi veya kadısı yapmaktadır. Olay çok önemliyse, mahkeme hilafet sarayında ve bizzat halifenin başkanlığında toplanmaktadır.

Mahkeme üyeleri (yine olayın önemine göre sayıları artmak kaydıyla) 1) kadılardan, 2) bilirkişi (bir anlamda jüri) görevini yapacak olan ulema veya fukahadan, ve 3) kâtiplerden oluşmaktadır. Tabii olayın şahitleri de bu fevkalade mahkemede sanıkların karşısında hazır bulundurulmaktadır.

4. Muhakeme: Muhakeme, kadı, (veya yerine ve duruma göre) emir, vali, vezir veya halifenin zındık veya zındıkların yüzüne karşı (vicahen), kendileri aleyhinde yapılan ihbarları ve iddiaları bildirmesiyle başlıyor, arkasından sorgulamaya geçiliyordu. Daha sonra sanıkların savunmaları dinleniyor, gerektikçe sırayla şahitlerin ifadelerine başvuruluyordu.225 Elimizdeki örneklerden, Halife el-Mehdi'nin bu sorgulamaları bizzat yaptığını, hatta zındıklarla fiilen teolojik tartışmalara girdiğini biliyoruz.226 Hallâc-ı Mansûr örneğinde olduğu gibi, sorgulama safhasının bazen günlerce devam ettiği de görülebiliyordu.

5. Hüküm: Tarihçe kısmında gözden geçirilen zendeka ve ilhad hareketleri hatırlanacak olursa, bunların değişik biçimlerde hükme bağlandığı herhalde dikkati çekmiştir. Genellikle sorgulamalar sonunda şahitlerin ifadeleri, sanıkların savunması ve delillerin değerlendirilmesi, ulemanın ve fakihlerin aracılığıyla yapılıyordu.227 Bunun sonunda eğer isnat edilen zındıklık ve mülhidlik suçunun işlendiğine kanaat getiriliyorsa o zaman, orada hangi mezhebin görüşü hâkim ise, suçluya veya suçlulara o doğrultudaki hüküm uygulanıyordu. Eğer olay yeri Mâliki veya Hanbeli mezhebine mensupsa doğrudan doğruya ölüm cezasına çarptırılıyor, Hanefi veya Şafii mezhebinin uygulandığı bir yer söz konusuysa ve eğer zendeka ve ilhad isnadı kesin olarak tahakkuk etmişse, yani sanık veya sanıklar suçlu bulunmuşsa, önce fikir ve kanaatlerinden vazgeçip tevbe etmeleri için kendilerine bir süre tanınıyordu.228 Eğer bu süre sonunda tevbe etmeyi kabul etmezlerse, o zaman suçun durumuna göre ya hapis, ya sopa veya kamçı, yahut idam cezasına çarptırılıyorlardı.

İşte bu hüküm safhası, özellikle Sünni mezheplerin teşekkül sürecinin henüz tamamlanmadığı ilk zamanlarda, muhtemelen siyasal otoritenin talebi doğrultusunda veya duruma göre kadıların kendi yaklaşımlarına göre cereyan ederken, bu sürecin tamamlanmasından itibaren (muhtemelen 9.yüzyıldan sonra), duruma bağlı olarak dört mezhepten birinin içtihadına göre cereyan ediyordu. Tabii siyasi otoritenin eğilimi hiç şüphe yok ki her zaman için dikkate alınması gereken çok önemli bir faktördü.

6. İnfaz: Bu safhanın çok ilginç biçimlerde cereyan ettiği zamanlar, mekânlar, infaza konu olan şahıslar vardır. İnfaz konusunda fıkıh kaynaklarındaki ifadelerle, gerçekte uygulanan yöntemler arasında bazen çelişkiler, farklılıklar olduğu görülür. Bu konu, büyük çapta siyasi otoritenin ölüm cezası uygulanacak "zındık" veya "mülhid"lere karşı tavrıyla bağlantılı görünüyor.

Cezalar bazen basit olarak hapis veya dayaktır (mesela Harun er-Re-şid'in tahta geçtiği sırada birçok zındıkın hapiste bulunduğunu hatırlayalım). Ölüm cezalarında ise fıkıh kurallarına göre işkence uygulanmadan kılıçla başının uçurulması gerekirken, korkunç işkencelere manız bırakılarak öldürülenleri görüyoruz. Mesela 10. yüzyılda Bâbek el-Hurremi'nin, Afşin'in ve el-Hallâc'm idam ediliş biçimleri tüyler ürperticidir. Bâbek el-Hurremi'nin, Halife el-Mu'tasım'ın emriyle, devlete isyan suçundan Sa-marra şehrinde diri diri elleri dirseklerinden ve bacakları dizlerinden kesilmek suretiyle korkunç bir şekilde öldürüldüğü, aynı olaya adı karışan Afşin'in de aynı biçimde idam edildiği kaynaklarda anlatılır.229 El-Hallâc'ın idam sahnesi ise bütün tafsilatıyla tasvir olunur.230 13. yüzyılda Anadolu Selçukluları zamanında isyan eden Baba İlyas-ı Horasânî'nin halifelerinden Aynu'd-Devle Dede, diri diri derisi yüzülerek idam edilmiştir.231 Aynı tür bir idam, 15. yüzyıl başlarında Halep'te yine zendeka ve ilhad suçundan ölüme mahkûm edilen meşhur Hurûfi şairi Nesimi'ye uygulanmıştır.232

Tarihe bakıldığı zaman, bu tür idam geleneğinin Arap toplumlarında değil, Sâsâni İran'ında Zerdüştîliğe karşı çıkan Mazdekist ve (Mani'nin bizzat kendisi başta olmak üzere) Maniheistler'e uygulandığı görülüyor.233 Bu itibarla Abbasi iktidarının İslam hukukunda mevcut olmayan bu idam tarzının, varisi olduğu Sâsâni geleneğiyle bağlantılı olduğunu söylemek gerekir. Osmanlı tarihinde ise böyle idam usullerinin uygulandığına dair herhangi bir örnek bilmiyoruz. İleride görüleceği gibi, Osmanlılar'da zındık ve mülhidlerin yalnızca kılıçla boyunları vuruluyordu.

F) Sonuç

Yukarıda sunulmaya çalışılan genel tarihçeye bakılacak olursa, İslam ortaçağında zındıklık ve mülhidlik hareketlerinin şu anlamları ifade ettiğini söyleyebiliriz:

1. Hareketleri Meydana Getirenler Açısından (Toplumsal Boyut):

a) Bu hareketler, esas itibariyle sonradan müslüman olmuş, bununla beraber, eski kültür ve inançlarının üstünlüğüne inanan Mevâli içindeki birtakım değişik kesimlerden meydana gelen bir sosyal taban üzerinde gelişmiştir.

b) Bu hareketler yapıları itibariyle başlıca dört kategori oluştururlar:

1. Bir kısmı, içinden geldikleri ve İslam'a üstün olduğuna inandıkları eski inanç ve kültürlerini İslam içinde bilinçli olarak sürdürmek istemişler veya İslam'ı bu tür etkilerin kendiliğinden ve doğal sonucu olarak farklı yorumlamışlar, bu durum mezhepler halinde yeni oluşumlara dönüşmüş, dolayısıyla İslam içinde "paralel İslam"lar yaratmışlardır.

2. Bir ikinci kategori, değişik zamanlardaki siyasal ve sosyoekonomik bunalımların şevkiyle, siyasal yahut toplumsal ve ekonomik bazı taleplerini gerçekleştirmek üzere merkezi otoriteye karşı silahlı ayaklanmalar şeklinde ortaya çıkan mehdici (mesiyanik) ihtilal hareketlerinden oluşmaktadır.

3. Bir üçüncü (burada bizim meşgul olduğumuz ana) kategori ise, esas itibariyle yine, içinden geldikleri ve İslam'a üstün olduğuna inandıkları eski inanç ve kültürlerine referans vererek İslam'ın temel bazı inanç ve düsturlarına bazen gizliden gizliye, bazen doğrudan ve açık eleştiriler yönelten entelektüel düşünce hareketlerinden meydana gelmektedir. Bu kategorideki zındıklık ve mülhidlik hareketleri,

a. Allah inancı (tevhid esası),

b. Kâinatın sonradan yaratıldığı ve yine yok olacağı (Kıyamet),

c. Öldükten sonra dirilme (Haşr), yeni ve ebedi bir hayatın (ahiret) mevcudiyeti,

d. Kur'an-ı Kerim'in Allah kelâmı olduğu, dolayısıyla mükemmelliği ve taklit edilemezliği,

e. Peygamberlik kurumu ve fonksiyonu (Nübüvvet ve Risalet),

f. İbadet kurumu

gibi beş noktada toplanabilecek olan İslam'ın ana inanç ve kavramlarını eleştirmeye, çürütmeye ve reddetmeye yönelik bir entelektüel akım, özetle bir "İslam'ı eleştirme hareketi" olarak özetlenebilir.

4. Son olarak ise daha çok, şu veya bu gibi sebeplerle İslam'a lakayt veya sefih bir hayat tarzı sürenlerin, yukarıda işaret edilen türde bir düşünsel ve felsefi boyuttan yoksun olan ve İslam inanç ve ahlakına aykırı hareket tarzları, yaşantıları {libertinage) olarak görünüyor.

2. Merkezi Yönetim Açısından (Siyasal Boyut):

İslam ortaçağındaki bu hareketlerin bir ikinci boyutu da, yukarıda görüldüğü şekilde, doğrudan doğruya Emevi ve Abbasi iktidarına yönelik hareketler olmaları itibariyle, birinci derecede siyasal nitelikleridir. Emevi ve Abbasi merkezi iktidarları bu hareketleri, hâkimiyet haklarını, meşruiyet temellerini, kurdukları düzeni, kısaca kendi siyasal varlıklarını tehdit eder nitelikte gördükleri, diğer bir deyişle, kendilerine yönelik bir tehlike olarak algıladıkları için, onları meşru düzenin dışında, gayri meşru bir

zemine kaymış, başka bir ifadeyle, "dairenin dışına çıkmış" gördüklerinden, bunu vurgulayan bir söylem olarak zendeka ve ilhad kavramını kullanmışlardır.

3. Ulema Açısından (Dini yahut Teolojik Boyut)

Zendeka ve ilhad hareketlerinin en az yukarıdakiler kadar önemli bir üçüncü boyutu, inançla ilgili görünüyor. Zendeka ve ilhad hareketlerinin son tahlilde İslam öncesi din ve kültürlere, inançlara referans verdikleri göz önüne alınırsa, bu hareketlerin, İslami bilgiyi üreten bir konumda bulunan ulema tarafından, ideolojik muhteva ve inanç itibariyle eninde sonunda İslam'a, inançlarına ve o inançların kurduğu düzene bir "saldırı", bir İslam'ı "tahrip ve tahrif kampanyası şeklinde algılanması çok doğaldır. Özellikle entelektüel ve mezhebi zendeka ve ilhad hareketlerinin önemli bir kısmının böyle olduğu da tarihsel bir gerçektir. Nitekim bu konudaki telif hareketleri ulemanın bu algılayışının göstergesi olarak ortadadır. Özellikle 11. yüzyıldan sonra, ulemanın bir de siyasal iktidara eklemlenmek suretiyle resmi ideolojiyi ve siyasal düzeni savunma misyonunu yüklendiği, İslam'ı savunma amacının ötesinde meseleye aynca bu açıdan yaklaştığını da unutmamak gerekiyor.

İleriki bölümlerde ele almaya çalışılacak olan Osmanlı şehirli toplumunun ulema ve sûfîyye gibi iki değişik kesiminde ortaya çıkmış olan zendeka ve ilhad hareketleri, yeri geldikçe görüleceği gibi, işte bütün bu kategorilerin içine girebilecek yapıdaki hareketler olup, kanaatimizce bu klasik İslami dönem zendeka ve ilhad hareketleriyle pek çok bakımdan sıkı sıkıya bağlantılıdır.

# BİRİNCİ BÖLÜM

# OSMANLI RESMİ İDEOLOJİSİ VEYA "DAİRENİN İÇİ"

## I. BİR İMPARATORLUĞUN YÖNETİM ZİHNİYETİ VE DÜNYA GÖRÜŞÜ: OSMANLI RESMİ İDEOLOJİSİ

Osmanlı İmparatorluğu'nda zendeka ve ilhad hareketlerinin Osmanlı resmi ideolojisi ve düzeniyle ilgisi nedir? Bu hareketler gerçekten resmi ideolojiye ve ona dayalı düzene karşı meydana gelen hareketler midir? Eğer gerçekten Osmanlı toplumu içinde bir kısım çevreler tarafından resmi ideolojiye ve düzene karşı bir muhalefet veya karşı çıkış söz konusuysa, bu hangi sebeplerden kaynaklanmaktadır? Bu gibi soruların cevabım verebilmek için bir "Osmanlı resmi ideolojisi" olup olmadığını kısaca tartışmak, eğer böyle bir şeyden bahsedilebilirse, mahiyetini anlamaya çalışmak gerekecektir. Ancak bu tartışmaya geçmeden önce, ideoloji ve resmi ideoloji kavramlarını (en azından bizi ilgilendiren konu çerçevesinde) açıklığa kavuşturmamız gerekiyor.

Bilindiği gibi ideoloji, Batı'da tarihçilerden evvel sosyologlarca kullanılmış bir terimdir. İdeolojinin çeşitli tarifleri yapılmış, bir kısım sosyologlar ideoloji ile zihniyet arasında bir fark bulunmadığını söylerken, diğer bir kısmı bir ayırım olduğunu ileri sürümüşlerdir.1 Her şeyden önce, sosyologların da vurguladıkları gibi ideoloji, tam anlamıyla tarifi zor bir kavramdır, çünkü soyut bir nitelik taşır. Böyle olunca, çok tabii olarak resmi ideolojinin de güç kavranabilir, zor belirlenebilir bir kavram olduğunu söylemek bile fazladır. Sebebi, soyut bir nitelik arzetmesi, dolayısıyla maddi alana yansıyabilmiş boyutlarının pek fazla ortada bulunmaması olduğu kadar, resmi ideolojiyi doğrudan ve açıkça anlaşılır bir şekilde ifadelendirecek maddi verilerin yetersizliği olabilir. Buna rağmen resmi ideolojiler her zaman olmuştur ve olacaktır. Burada ideoloji hakkında sosyolojik tahlil ve tartışmaların içine girmeden "resmi ideoloji" teriminden basitçe ne anladığımızı belirtelim. "Resmi ideoloji" teriminden kastımız, kısaca, "bir devletin kendisine, üzerinde egemen olduğu toprağa ve bu toprak üzerinde yaşayan tebaasına, ilişkide bulunduğu diğer ülkelere bakış ve onları algılayış tarzı, dünya görüşü, zihniyet yapısı, o devletin yükselttiği değerler sisteminin bütünü"dür.

O halde bu çerçevede bir "Osmanlı resmi ideolojisi"nin varlığından söz edilebilir mi? Edilebilirse bundan ne anlaşılmalıdır? Bu ideolojinin özellikleri nelerdir? Bunlar, kolay olmamakla beraber bir dereceye kadar cevaplandırılabilir sorulardır. Kanaatimizce Osmanlı Devleti'nin de resmi bir ideolojisi olmuştur. Eğer "bir devletin dünyaya bakışını ve dünyayı algılayışını şekillendiren, iç ve dış siyasetini yönlendiren, idari ve kurumsal yapısını, teşkilatını ve özellikle toplumsal ve kültürel dokusunu biçimlendiren temel bir dünya görüşü, bir zihniyeti" varsa, onun bir resmi ideoloji jisi var demektir. Ayrıca bu ideoloji, bütün bir yönetici kesim tarafından belli sebeplerle paylaşılıyor, halka mal edilmeye çalışılıyor, titizlikle korunuyor, yöneticiler başka ideolojilere yaşama imkânı tanımıyor ve bütün gücüyle onları ortadan kaldırmaya yöneliyorsa, resmi bir nitelik kazanmıştır. İşte, bu anlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun da resmi bir ideolojisinin olduğunu kabul etmek gerekir, çünkü bütün bu özellikler onda toplanmıştır. Kısacası, Osmanlı resmi ideolojisi, Osmanlı Devleti'nin dünya görüşü, zihniyet yapısı, inandığı değerler sistemi ve bu sistemle olan bağlantısı çerçevesinde, kendisine, yönettiği tebaasına, başka devletlerle ilişkilerine bakış ve bu ilişkileri değerlendiriş tarzı olarak anlaşılabilir. Başka bir ifadeyle Osmanlı resmi ideolojisi, Osmanlı Devleti'nde, başta bizzat padişah olmak üzere, yöneticiler kesiminden oluşan egemen sınıfın, yani merkezi iktidarı bilfiil temsil eden ve kullanan hâkim tabakanın bu iktidar desteğinde bütün imparatorluk sathında geçerli kılmaya çalıştığı dünya görüşü, yahut zihniyettir denebilir.2

Burada kaçınılmaz olarak yine bir dizi soruyla karşı karşıya kalırız. Her şeyden önce Osmanlı resmi ideolojisi dediğimiz "şey", acaba Osmanlı toplumu, başka bir deyişle yönetilenler tarafından hiçbir yönüyle paylaşılmayan, hiçbir şekilde kabul görmeyen, doğrudan doğruya egemen yönetici tabakanın kendisi için oluşturduğu ve topluma zorla dayattığı bir ideoloji midir? Yoksa belli ölçüde paylaşılan, toplum tarafından da büsbütün dışlanmayan yanlan var mıdır? Eğer toplum tarafından da paylaşılıyorsa, karşı kovuşların, direnişlerin sebebi nedir? Bu ideoloji, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda bir defada var olmuş ve aynı biçimde her zaman sürmüş müdür? Yoksa, devletin imparatorluk konumuna yükselişine paralel olarak bir oluşum süreci mi takip etmiştir? Her zaman bütün karakteristikleriyle ortada mıdır, yoksa yalnızca belli durumlarda mı belirginleşmiştir? Bütün bu soruların cevapları, müteakip bölümlerde ele alacağımız olaylar incelenirken kendiliğinden belirecektir. Ancak burada bir noktaya dikkat çekmekte yarar vardır ve bu gözden uzak tutulmamalıdır: Günümüz tarihçisinin Osmanlı resmi ideolojisini ifadelendirmeye yarayan kavramlara ve muhtevalarına yeterince nüfuz edip edemeyeceği tartışılabilir. Bugünün tarihçisi çok daha değişik bir ortamın, dünya görüşü epeyce değişmiş bir kültürün insanı olarak bu kavramlara ne ölçüde nüfuz edebilir, bunları Osmanlı devrinde anlaşıldığı şekliyle algılamağa ne ölçüde yatkındır?

İşte, bu çok önemli bir meseledir. Bu meseleyi çözebilmek, Osmanlı resmi ideolojisini iyi anlayabilmek için çok önemli bir noktanın gözden kaçırılmaması gerekir: Osmanlı resmi ideolojisinin esasını "inanç" oluşturur. Osmanlı İmparatorluğu altı yüzyıllık uzun tarihinin hemen hemen her alan ve safhasının sergilediği gibi, bir "inanç devleti"dir. Bu yüzden Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet de en az din (İslam) kadar inanç konusudur, dolayısıyla kutsaldır.

Bu, kanaatimizce, Osmanlı İmparatorluğu'nda devletle dinin (Abbasiler dahil, tarihte hiçbir İslam devletinde olmadığı kadar) birbiri içine geçmesinden, başka bir ifadeyle "devletle dinin özdeşleşmesinden ileri gelmektedir. Şematik olarak ifade etmek gerekirse şunu söylemek mümkündür: Osmanlı Devleti'nde devlet ve din yan yana iki ayrı daire değildir; din dairesi devlet dairesinin bütünüyle içindedir, iki daire çabşır. Yani bu özdeşlikte devlet, dini içine alan, kuşatan büyük dairedir. Başka bir ifadeyle,

Osmanlı resmi ideolojisi demek, devlet ve dinin, yahut siyaset ve İslam'ın ayrışmaz bir biçimde birbiri içine girdiği bir zihniyet demektir. İşte, Osmanlı Devleti'nin ideolojsi de temelini bu özdeşlikte bulur. O halde bu özdeşliği, Osmanlı Devleti'nde "her şey devlet içindir; din de devlet içindir" şeklinde formüle etmek mümkündür. Bu demektir ki, Osmanlı resmi ideolojisini kavrayabilmek, bir bakıma, bu ideolojiyi oluşturan din-devlet özdeşliğinin bu iki unsurunun tahlili ve tarihi köklerinin teşhisiyle geniş ölçüde bağlantılıdır.

II. OSMANLI RESMİ İDEOLOJİSİNİN TARİHİ KÖKLERİ A. Siyasal Kökler

Osmanlı resmi ideolojisinin temelindeki bu özdeşliğin ilk unsuru olan devlet kavramının Osmanlı'da kazandığı biçim ve muhteva, hiç şüphe yok ki geniş ölçüde onun vârisi olduğu eski siyasi geleneklerle sıkı sıkıya bağlantılıdır, başka bir deyişle onların zaman içinde oluşan bir sentezidir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun, mesela eski Roma gibi, Batı dünyasında teşekkül etmiş imparatorluklardan pek çok bakımdan, özellikle de hâkimiyet kavramı, siyasal telakkileri, devlet yapısı ve kurumları, toplum yapısı ve kurumları ve bunların yapısal karakteristikleri itibariyle önemli ölçüde ayrıldığı görülür. Bunlar uzun zamandan beri tarihçilerin dikkatini çekmiş ve onları bu farklılıkların sebeplerini aramaya yöneltmiştir. Farklılıklar Osmanlı devlet zihniyetini oluşturan siyasi geleneklerle açıklanmaya çalışılmış, bugüne kadar bu gelenekler başlıca şu üç köke indirilmiştir:

1) Eski Türk siyasal geleneği,
2) Klasik İslami siyasal gelenek,
3) Bizans siyasal geleneği.

Bu sıralama gerçekte bu geleneklerin Osmanlı resmi ideolojisinin olu-74 şumundaki etki derecelerinden ziyade, tarihsel süreç içerisinde beliriş sırasına göre yapılmıştır. Fakat bu sıralama, Türkler'in değiştirdiği coğrafi mekânlara paralel olarak temasta bulundukları kültür dairelerinin sırasını da temsil eder. Gerçekten de Osmanlı Devleti'ni kuran temel unsur olan Türkler, tarih içinde kendi anayurtları olan Orta Asya'dan, İslam'ı kabulle birlikte Ortadoğu'ya, eski antik imparatorlukların mirasını taşıyan İslam topraklarına intikal etmişler, nihayet Anadolu'yu ele geçirerek Bizans'la temasa geçip sonunda ona vâris olmuşlardır.

Bütün bu tarihi macera boyunca bir bir ele geçirilen bu topraklarda eskiden mevcut devlet yahut siyaset gelenek ve telakkilerine vâris olmak da çok tabiiydi. Ayrıca pratik bakımdan da şarttı, zira ele geçirilen yerlerde yaşayan insanları, alıştıkları yönetim ve hâkimiyet tarzından koparmadan yeni yönetimin hâkimiyetine sokabilmek ve alıştırabilmek, onların gözünde meşrulaştırmak gerekiyordu. Osmanlılar dahil, tarihteki bütün Türk devletleri genellikle bunu yapmışlardır. Bu siyasi gelenekler ve hâkimiyet anlayışları içinde en eskisi, hiç şüphesiz ki Türkler'in kendi anlayış ve gelenekleriydi.

1. Eski Türk Siyasal Geleneği

Eski Türk siyasal geleneğinden kasıt, muhakkak ki Türkler'in İslam'ı kabul etmezden önceki tarihlerinin en eski devirlerinden intikal eden dev-
let ve hâkimiyet geleneğidir. Ancak bu gelenek hiç şüphesiz büyük çapta Türkler'in kendi öz tecrübelerini içine aldığı kadar, Hind, Çin ve İran başta olmak üzere, çevre siyasal kültürlerinin etkilerini de kapsar. Orhun kitabeleri, diğer bazı tarihi kayıtlar, bilhassa şifahi destanlar, bu siyasal geleneği bize taşıyan belgelerdir. Bugüne kadar bu malzeme üzerinde yapılan çalışmaların tahlilinden çıkarılan sonuçlardan hareketle, eski Türk siyasal geleneğinin karakteristiklerini şu üç ana noktada toplayabiliriz:

a. Eski Türk siyasal geleneğinde hâkimiyet ve iktidar semavi (ilahi) kökenlidir.
b. Bu hâkimiyet evrensel (cihanşümul) bir hedefe yöneliktir.

c. Töre denen, tarihin içinden süzülerek gelmekte olan eski geleneklerden oluşan bir örfe dayalıdır.

Hâkimiyetin semavi yahut ilahi kaynaklı oluşu anlayışı, İslam öncesi Türk inançlarında eski ve köklü bir yere sahip olan gök kültüyle çok yakından ilgilidir. Oğuz Kağan Destanı'nda bu husus açıkça ortaya çıkar. Oğuz'un doğuşu da gökle ilgilidir ve harikuladelikler içinde cereyan eder. Bizans elçisi Priskos, Hunlar'ın, Attila'mn ilahi bir kökenden geldiğine inandıklarını bildirir. Göktürk hükümdarı Bilge Kağan da, Orhun kitabelerine göre "Tanrı gibi gökte doğmuş", "Tanrı istediği için tahta oturmuş" ve "Tanrı güç verdiği için güçlü" olmuştur. Bir başka Göktürk kağanı İşbara Han ise "Tanrı tarafından gönderilmiş"tir. Tuna Bulgarları'na ait bir kitabe, Bulgar hanının da "Tanrı tarafından gönderildiği"ni kaydeder. Bir Uygur hükümdarının Gazneli Mahmud'a yolladığı mektupta ise hükümdar kendisinin "göklerin sahibi tarafından hâkimiyete getirildiği"ni belirtir.3

Bu ve benzeri tarihi kayıtlara dayalı örnekler gösteriyor ki, kağanın ilahi kökenli oluşu yalnızca belli bir zaman veya mekân içinde, belli bir Türk boyuna veya devletine mahsus bir özellik arzetmiyor. Yalnız bu örneklerde dikkat edilmesi gereken nokta, Türk kağanlarının veya hanlarının, eski Roma'da olduğu gibi bizzat kendi şahıslarının değil, temsil ettikleri hâkimiyetin ilahi kökenli, dolayısıyla kutsal oluşudur. Bu, onlar tarafından temsil edilen devletin de kutsal sayılmasının bir sebebidir.4 Bu anlayış hemen aynıyla eski Çin hâkimiyet anlayışında da mevcuttu.İşte, eski Türkler'deki bu tipik hâkimiyet anlayışı, aşağıda görüleceği üzere, Osmanlı hâkimiyet ve hükümdarlık anlayışında da çok belirgin bir biçimde, ama tabii ki Zıttullah fî'l-âlem (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) yahut el-müeyyed min indillâh (Allah tarafından güçlendirilmiş) şeklinde, îslami terminoloji ile formülleştirilmiş kalıplar halinde karşımıza çıkacaktır. Bu ilahi hâkimiyet anlayışının pek tabii sonucu "cihan hâkimiyeti" anlayışıdır. Türk devletlerinin tarihte önemli izler bırakmış olanlarının hemen hepsinde bu iddiaya rastlanır; Osmanlı Devleti'nde "kızıl elma" olarak sembolleştirilmiştir. Mesela yine Oğuz Kağan Destanı'na göre, Tan-rı'nın cihan hâkimiyetini Oğuz Kağan'a verdiği haberi, adeta Şeyh Ede-bali'nin proto-tipi diyebileceğimiz, Oğuz Kağan'ın danışmanı Irkıl Ata tarafından kendisine müjdelenir. Daha sonraki Oğuz hükümdarlarına bu müjdeyi veren ise, îslami Türk geleneğinin Korkut Ata'sı olacaktır. Bizans elçisi Jordaıies de, Atilla'nın, Tanrı'nın dünya hâkimiyetini kendine verdiğine samimi bir şekilde inandığını bizzat onun ağzından duyduğunu nakleder.5 Bu güçlü inancın yüzyıllar sonra Fatih Sultan Mehmed'in ağzından "Dünyada tek iman, tek sultan" şeklinde telaffuz edildiğine şahit olacağız.

Eski Türk siyasal geleneğinde Türk kağanının en az yukarıdakiler kadar güçlü ve önemli olan töre koyma yetkisine gelince, bu da yine hâkimiyetin ilahi kökenli oluşu anlayışıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Çünkü bu yetki ancak ilahi desteğe sahip büyük hükümdarlara, yani kağan (hakan, han) unvanını taşıyanlara verilmiştir. Bu unvanı taşımayan hükümdarlar töre koyamazlar. Eski Türk siyasal geleneğinin bu çok önemli unsuru, Osmanlı İmparatorluğu'nda özellikle Fatih Sultan Mehmed ile belirginleşen örfi hukukun temellerinden birini teşkil edecektir.

Aşağıda Osmanlı resmi ideolojisinin muhteva analizi yapılırken daha geniş olarak görüleceği gibi, îslam öncesi Türk siyasal geleneğinin sözü edilen her üç unsuruna da Osmanlı resmi ideolojisi vâris olmuştur. Kanaatimizce bu ideolojinin İslami unsurlarına bile baskın olan devletçi karakterinin kökünü de burada aramak gerekir.

2. Klasik îslami Siyasal Gelenek

Bu ifadedeki "İslami" teriminin, İslam'ın bizzat din olarak teorik yanıyla ve Peygamber ile Dört Halife (Hulefâ-i Râşidîn) zamanının siyasal uygulamalarıyla bir ilgisi yoktur. Buradaki İslami teriminden, daha çok İslam tarihinin klasik devresini içine alan Emevi

ve Abbasi dönemlerinde, bu devletlerin hâkimiyet alanlarında eskiden beri mevcut siyasal geleneklerin özümsenmesi suretiyle oluşan İslam siyaset teorisini ve ona paralel gelişen geleneği anlamak gerekir. Bu İslami siyaset geleneğinin içindeyse, eski Doğu Roma, Sâsânî, hatta eski Hind siyasal anlayışlarının etkileri mevcuttur. Tabii ki bu sentezin harcı İslam olmakla birlikte bu, Peygamber zamanında teşekkül eden İslami siyaset algılayışından hayli farklılaşmış bir anlayıştı.

İşte, bu klasik İslami siyasal geleneğin,6 İslam hakimiyetindeki geniş coğrafyada meydana çıkmış, farklı zaman ve mekânlarda yazılmış Kelîle ve Dimne (eski Hind Pancatantra'sınm İslami versiyonu), Kabûsnâme, Si-yâsetnâme, Kutadgu Bilig gibi, Hind, İran, Türk ve el-Ahkâmu's-Sultâ-niyye gibi Arap kökenli zengin bir klasik literatürü vardır. Bu literatür, eski Türk siyasal geleneğinin karakteristiği olan cömertlik ve töre kavramlarının yerine, daha çok Hind-İran siyasal geleneğinin karakteristiği olan akıl, hikmet ve bilgi unsurlarına dayanmakla dikkati çeker.7 Bu klasik İslami siyasal geleneğin temel felsefesi, Osmanlı siyasal düşünce literatüründe sık sık "daire-i adliye" terimiyle ifade edilen ve İslam adalet kavramıyla örtüşen eski Hind kökenli siyaset kavramında temellenir. Daire-i adliye terimini, "cihanın adaletle duracağı, bunu devletin sağlayacağı, devletin ise bir hükümdara (melik) ihtiyaç göstereceği, hükümdarın ordu olmadan iş göremeyeceği, orduyu ise ancak servetin (mal) toplayabileceği, serveti reayanın sağlayacağı, reayanın da ancak adil hükümdar sayesinde refaha ereceği" şeklinde özetlemek mümkündür.

Osmanlılar klasik İslami siyasal geleneğe geniş ölçüde Anadolu Selçukluları ve İlhanlılar aracılığıyla vâris oldular. Yönettikleri tebaaya, merkezi iktidara şartsız boyun eğip vergilerini ödedikleri sürece hoşgörülü ve şefkatli yaklaşımları, oldukça adil vergi sistemleri, bu çerçevede değerlendirilmelidir.

3. Bizans Siyasal Geleneği

Doğrudan doğruya olmak kaydıyla Osmanlılar'ın Bizans siyasal geleneğiyle temasları herhalde daha küçük bir uc beyliğiyken başlamıştı. Ancak bu geleneğin Osmanlı resmi ideolojisindeki gözle görülür etkileri hiç şüphesiz Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u almasından sonra ortaya çıkar.

Aslında Bizans kurumlarının Osmanlı kurumları üzerine etkisi tezi, eskiden beri Batılı tarihçiler tarafından biraz mübalağayla ileri sürülmüş, Osmanlı İmparatorluğu'nun bilhassa yönetim kurumları, neredeyse bütünüyle Bizans'a bağlanmak istenmiştir. M. Fuad Köprülü'nün çalışmalarıyla bu tez ağır (ve kısmen haklı) bir biçimde eleştirilmiştir.8 Ancak bugün daha ileri bir seviyede yapılan modern araştırmalar Köprülü'nün eleştirilerinin tamamiyle geçerli olmadığını göstermektedir.

Bugün için genellikle kabul gören yaklaşım, kurumsal alanda Bizans etkilerinin eskiden iddia edildiği boyutlarda olmamakla beraber, belli ölçüde mevcut bulunduğu, mesela timar rejiminin yapılanmasında, saray teşkilatı konusunda, belki bundan da önemlisi, iktidar ve hâkimiyet anlayışında, ulemanın merkeze bağlı dini bir bürokrasi modeline göre teşkilata tabi tutularak onlar kanalıyla dinin bütünüyle merkezi yönetimin kontrolüne alınmasında Bizans'ın etkisi olduğudur. Belki daha da önemlisi, Fatih Sultan Mehmed'in şahsında tipik örneğini bulan ve Kanuni Sultan Süleyman'la zirvesine ulaşan klasik "Osmanlı padişahı" tipinin oluşmasında,9 Bizans'ın imperium (bölünemez mutlak otorite) anlayışının rolünü dikkate almamak mümkün değildir.

B. Osmanlı Resmi İdeolojisinin Dini Kökleri

Osmanlı resmi ideolojisinin yukarıda kısaca açıklanmaya çalışılan üç siyasal gelenekten temellendiği nasıl tarihi bir gerçekse, dini köklerinin de İslam'da olduğu bir başka tarihi gerçektir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Osmanlı İmparatorluğu, en az Emevi ve Abbasi imparatorlukları kadar bir İslam devletidir. Bu itibarla Osmanlı resmi ideolojisinde İslam'ın rolünü kavrayabilmek, onun merkezi yönetim için ne ifade

ettiğini, bir başka deyişle, devletin bir siyaset aracı olarak İslam'ı nasıl anlayıp yorumladığını iyi belirleyebilmeye bağlıdır. İşte, kanaatimizce bu yorum, Osmanlı Dev-leti'nde, daha önceki Müslüman devletlerde pek rastlanmayacak derecede kendine mahsus güçlü bir siyasal mahiyet kazanmıştır ki, buna biz kısaca "Osmanlı İslamı" diyebiliriz.

Bilindiği üzere Türkler, yaklaşık 9. yüzyıldan itibaren İslam'ı kabule başladılar. Karahanlılar ile birlikte ilk Müslüman Türk devletini tarih sahnesine çıkaran Türkler'in büyük bir çoğunluğu için zamanla İslam adeta "milli din" haline geldi. Ayrıca giderek hemen hemen bütün Türk devletlerinde de resmi din oldu. Pek çok bakımdan Osmanlılar'ın kökeninde bulduğumuz Büyük Selçuklular ise, 11. yüzyılın ikinci çeyreğinde belli tarihi şartlar sonucu Mâverâünnehir (Transoxiane) bölgesinde, Sünni İs-, lam'ı benimsediler. Bu, çoğu Türkler'in tarihinde olduğu kadar, Sünni İslam'ın tarihinde de pek çok bakımdan, özellikle de siyasal açıdan büyük bir olay, bir dönüm noktası oldu. Çünkü bu tarihten itibaren Türk siyasal himayesinde yaşamaya başlayan Ortadoğu İslam dünyasında, Sünni İslam, bir daha elinden bırakmayacağı çok güçlü bir siyasi destek kazandı; öteki mezhepler arasında siyasallaşarak öne çıkan tek güç haline geldi.

Bu tarihi sürecin nasıl başladığı ve geliştiği meselesi çok önemlidir. Çünkü yalnız Osmanlı İmparatorluğu'nda değil, genellikle bütün Türk devletlerinde merkezi yönetimlerin ve halk kesimlerinin İslami yorum ve inançları, siyasi iktidarların politikaları, büyük çoğunlukla bu şartların ürünüdür. Ancak söz konusu bu tarihsel süreç henüz yeterince tahlil edilmiş değildir.

İslam, Orta Asya Türk topluluklarına İran sûfı mektepleri aracılığıyla, bunlar arasında da en çok, Ahmed-i Yesevî gibi Horasan Melâmetiyye Mektebi'ne mensup Fars ve Türk kökenli sûfiler vasıtasıyla ulaştı.10 Kara-hanlılar'ın İslam'ı kabul edişlerini anlatan meşhur Tezkire-i Satuk Buğra, Han isimli anonim eserde anlatılan menkabe, bu sûfi rengin tarihi bir belgesi sayılabilir.11 Büyük çoğunluğu göçebe bir hayat süren ve daha önceki yüzyıllarda uzun süre Şamanizm, Budizm ve Maniheizm gibi mistik karakterli dini kültürlerden gelmiş bulunan bu Türk toplulukları, Mâverâünnehir'in gelişmiş kültür merkezlerinde yaşıyorlardı. Uzunca bir zamandan beri yerleşik hayatın nimetlerinden faydalanan soydaşları gibi, kitabi İslam'ı kaynaklarından öğrenme ve anlama imkânları hemen hemen hiç yoktu. Bu yüzden İslam'ın onların arasında tutunup yayılabilmesi, ancak eskiden alışkın oldukları mistik yollarla ve eski mitolojik inançlarıyla karışık bir biçimde, oldukça basit bir anlayışla mümkün olabildi. İşte bu anlayış çerçevesinde İslam'ı onlara götürenlerin başında, Ahmed-i Yesevî geliyordu. Onun ve halifelerinin Orta Asya'daki muhtelif göçebe Türk topluluklarına böyle basitleştirilmiş ve eski inançlarla yorumlanmış bu İslam anlayışını tanıtıp yerleştirmedeki rolleri, tarihsel bakımdan büyük bir önem arzeder.12 Çünkü Karahanhlar'dan Osmanlılar'a kadar muhtelif Türk toplulukları ve devletleri arasında yaygınlaşan İslam, bir yandan yerleşik kültür merkezlerinde, Sünnilik veya Ehl-i Sünnet ve Cemaat denilen, medreselerde öğretilen kitabi esaslara uygun bir tarzda, iyi işlenmiş sistematik bir hukuk ve bir teolojinin kılavuzluğunda gelişirken, göçebe zümreler içindeki medresesiz popüler Müslümanlığın, güçlü bir mistik ruh ve yapıyla başlayıp gelişmesi bu sayede olmuştur. Türk halklarının kendi sosyoekonomik yapılarının ve toplumsal hayat tarzlarının biçimlendirdiği (adına "Türk Müslümanlığı" da diyebileceğimiz) heterodoks karakterli bu _şo popüler Müslümanlığın 10. ve daha sonraki yüzyıllardaki bu başlangıç döneminde, 15. yüzyılın sonlarından itibaren Anadolu sahasındaki bir kısım konar-göçer Türk zümrelerini geniş ölçüde etkileyen Safevi propagandasının getirdiği Hz. Ali kültü, Oniki İmam kültü, vb Şii motiflerle henüz bir ilgisi yoktur. Ne var ki bu popüler İslam, İran sûfılığinin süzgecinden

geçerek belli ölçüde bir esneklik kazanmış, eski inançlarla karıştığı için geniş ölçüde kitabi yapısından sıyrılıp mitolojik bir karakter kazanmak suretiyle heterodoks bir mahiyet almıştır. Bu yapısıyla da daha 13. yüzyıl başlarından ve bilhassa ilk çeyreğinden itibaren muhtelif göçlerle Anadolu'ya intikal etmiştir.

İşte, 14. yüzyıl başlarında Anadolu'nun kuzey-batısındaki Bizans ucunda, büyük çoğunluğu itibariyle konar-göçerlerden oluşan bir toplumsal yapıya dayanan bir "uc beyliği" olarak tarihte yerini almaya başlayan Osmanlı Devleti, bu iki paralel (ortodoks-heterodoks) İslam yorumunun vârisiydi. Hatta, halkın belli bir kesimi, daha ziyade heterodoks İslam'ı yaşamaktaydı. Bu vakıanın en belirgin göstergesi, Aşıkpaşazade, Oruç Beğ ve Neşri tarihleri gibi, erken Osmanlı kaynaklarında beyliğin kuruluş döneminin, Rum Abdalları yahut Abdâlân-ı Rûm tabir edilen, Ahmed-i Yesevî sûfılik geleneğinin temsilcileri olan dervişlerin menkabeleriyle iç içe tasvir olunmasıdır. Başta Osman Gazi olmak üzere, Orhan Gazi ve I. Murad gibi Osmanlı beylerinin etrafı, Şeyh Edebali, Geyikli Baba, Kumral Abdal (Kumral Baba), Abdal Musa, Abdal Murad, Abdal Mehmed ve Postînpûş Baba gibi şeyh ve dervişlerle çevriliydi.13

Fuad Köprülü'nün bundan yıllar önce ortaya koyduğu ve bugünkü araştırmaların kuvvetle desteklediği üzere, bunlar, 1240 yılındaki Babaî İsyanı denilen büyük toplumsal patlamayı gerçekleştiren kadronun üçüncü kuşaktan temsilcileriydiler. Böylece, Anadolu Selçuklu Devleti'ne başkaldırarak onun zayıflamasına, dolayısıyla Moğol hâkimiyeti altına girmesine dolaylı olarak vesile yaratan bir kuşağın torunları, temsil ettikleri İslam anlayışıyla bir başka devletin kuruluşuna katkıda bulunuyorlardı. Osmanlı beyliği arazisinde toplanmış bulunan Türkmen boylarının bu insanlara yüzyılların içinden gelen, iyice gelenekselleşmiş kuvvetli bir bağla bağlı bulundukları unutulmamalıdır. Rivayetlere bakılacak olursa aralarında okuma yazma dahi bilmeyenlerin bulunduğu Osman Gazi, Turgut Alp gibi ilk Osmanlı yöneticilerinin, bu Türkmenler'le aynı toplumsal tabana mensup bulunmaları dolayısıyla aynı popüler İslam anlayışını paylaşmaları çok tabiiydi. Kısmen siyasi bir amaçla olsa bile, kısmen de bu sebepledir ki Rum Abdalları'na çok müsait davrandılar ve dervişleriyle beraber ikamet etsinler diye onlar için zaviyeler açtılar, vakıflar tesis ettiler. Böylece, hem şahsen yakınlık duydukları ve saygı besledikleri bu şahsiyetlere minnettarlıklarını göstermiş, hem de onlar aracılığıyla, yönettikleri Türkmen boyları üzerindeki egemenliklerini meşrulaştırmış oluyorlardı. Her halükârda, devlet henüz bir aşiret beyliği olduğu ve yönetenlerle yönetilenler aynı toplumsal tabanda yer aldıkları için, kuruluş döneminde yönetenlerle yönetilenler arasında, henüz önemli bir İslami anlayış ve yo-rumlayış farkı yoktur.

Böyle bir ortamda İslam henüz, araçları iyi oluşturulmuş, kurumları yerine oturmuş, ideolojik muhtevası iyi kurulmuş bir siyaset aracı haline gelmemiştir. Bu, kuruluş döneminde yönetim çevreleri ile yönetilenlerin aynı platformda yer almaları demek olduğundan, aralarında herhangi bir karşıtlığın, zıtlaşmanın bulunmadığı anlamına gelir.

Ne var ki, durum böyle kalmayacaktır. Konar-göçer bir toplumsal yapıya dayalı bu küçük aşiret beyliğinin14 gerek iyi hesaplanmış, düzenlenmiş başarılı bir fetih politikasıyla, gerekse ilhak yoluyla topraklarını durmadan genişletmesi, demografik açıdan büyümesi, onu bulunduğu jeopolitik konumda ister istemez yerleşik bir devlete dönüşmeye zorlamaktaydı. Bu ise hem ihtiyaçlarını çoğaltıp farklılaştırdı, hem de sistemli ve sağlam bir kurumlaşma zorunluluğunu beraberinde getirdi. Zira yeni fetihlerle toprakların genişlemesi, toplumsal yapının buna paralel olarak karmaşıklaşması sonucunu doğurmuş, bu ise idari yapının da giderek kompleksleşme ve tabiatıyla merkeziyetçi bir karaktere bürünmesine yol açmıştı.

İşte böylece imparatorluğa doğru gidiş sürecinin içindeki genç Osmanlı Devleti'nin ihtiyaçları, ancak iyi organize edilmiş, sağlamca kurumlaşmış bir bürokrasi tarafından karşılanabileceği için, bunu gerçekleştirebilecek tek kurum olan medreseye dayanması kaçınılmazdı. Bu kurumlaşmada ideolojik motivasyon konumundaki İslam ise, çok tabii olarak, buna gücü yetecek bir tarihsel tecrübesi bulunan Sünni (yahut kitabi) İslam-dı. Oysa Türkmen boylarının çoğunluğunun mensup olduğu, şifahi ve popüler mistik bir niteliğe sahip heterodoks İslam, kendini geliştirip kurumlaşma imkânını hiçbir zaman bulamamış ve bulamayacak olan bir İslam tarzıydı. Bununla beraber, kısmen kırsal kesim ve özellikle konar-göçer çevreler, sözü edilen bu geleneksel mistik halk İslamı'nı sımsıkı korumaya devam ettiler. Böylece yöneten ve yönetilen kesimi ortak bir tabanda birleştiren bu geleneksel halk İslamı, daha Orhan Gazi ve özellikle I. Murad, I. Bayezid zamanından başlayarak, yönetici sınıf başta olmak üzere yerini, önemli ölçüde medresenin güdümündeki kitabi İslam'a bırakmak zorundaydı ve öyle oldu.

## III. OSMANLI RESMİ İDEOLOJİSİNİN TEMEL UNSUR VE KAVRAMLARI

### A. Siyasal Nitelikli Olanlar

#### 1. Devlet (Devleti Aliyye, Devleti Ebed-müddet)

Osmanlı resmi ideolojisinin devlet-din, yahut saltanat-İslam özdeşliğinde temellendiğine yukarıda temas edilmiş, bu özdeşliğin sonucu olarak devletin ve onun temsilcisi olan saltanat kurumunun da kutsallık kazandığına işaret olunmuştu. Dinin devletle özdeş hale gelmesi, yani bir anlamda İslam'ın devletin siyaset etme aracı olarak da ayrı bir kurumsal yapıya kavuşturulması, aslında Abbasi hilafeti zamanında gerçekleşmiş ve 11. yüzyılın ortalarında el-Mâverdî'nin (ö. 1055) ünlü "Din ve devlet ayrılmaz ikizlerdir,"15 12. yüzyılda ise el-Gazzâlî'nin (ö. 1111) "Din ve saltanat ikizdir" ifadeleriyle formülleşerek teorik temeline oturmuştu.16 Osmanlılar bu özdeşliği 14. yüzyılda eski Türk siyasi anlayışlarıyla birleştirerek devraldılar. Ancak bu özdeşlik, Fatih Sultan Mehmed'in 15. yüzyılın ikinci yarısından, yani Osmanlı İmparatorluğu'nu tam bir merkeziyetçi yapıya kavuşturmasından sonra, "din ü devlet, mülk ü millet" formülüyle resmi ideolojideki gerçek yerini buldu. Buradaki mülk teriminin, devletin sahip olduğu toprak ve servet anlamına gelmeyip, hükümranlık, otorite, hâkimiyetin tasarruf yetkisi ve gücü demek olduğunu unutmamak gerekir. Bu özdeşlik, Osmanlı Devleti'ne hem yöneticiler, hem halk nazarında, bir kökü zaten İslam öncesi döneme kadar uzanan bir kutsallık veriyordu. Bu kutsallık, 16. yüzyıl başlarında kaleme alınan klasik Osmanlı vekayina-melerindeki ünlü "rüya menkabesi" ile temsil edilmekteydi. Daha önce Tabakât-ı Cüzcânî, Repdu'd-Dîn Oğuznâmesi ve Düstûrnâme-i Enverî gibi kaynaklarda da bazı değişik versiyonlarına rastlanan bu menkabenin esası, gerçekte Eski Ahid'de (Tevrat) bulunmaktadır.17 Bazı kaynaklarda Osman Gazi'ye, bazılarında babası Ertuğrul Gazi'ye atfedilmekte olup, devletin, "göbekten çıkarak dalları cihana yayılan bir ulu ağaç"la temsil edildiği bu rüya menkabesi,18 Osmanlı Devleti'nin ilahi kökenine, dolayısıyla kutsallığına inancı simgelemesi itibariyle, kökleri antik Ortadoğu hâkimiyet anlayışına dayanan oldukça yaygın bir motif olması bakımından önemlidir.

Osmanlı resmi ideolojisi, devletin kutsallığını bundan başka bazı dünyevi gerekçelere de dayandırır. 16. yüzyılın ünlü tarihçi şeyhülislamı İbn Kemal'in ifadesiyle bu gerekçeler, "servetinin ve askerinin çok olması, adil vergi alması, tebaasını adil kanunlarla yönetmesi," ve hepsinden önemlisi, "İslam'ın hükmünü yürütmesi" şeklinde sıralanıyordu.19 İşte, Osmanlı resmi ideolojisinde bu faziletlerle donanmış, üstelik ilahi iradeyle kurulmuş "yüce Osmanlı Devleti"nin (Devlet-i Aliyye), yine bu ilahi iradeyle dünyanın sonuna kadar ayakta kalacağı varsayılmıştır. Devlet-i ebed-müd-det kavramı buradan doğmuştur.

2. Nizamı Âlem

Devlet-i ebed-müddet kavramı, Osmanlı resmi ideolojisinde devletin yerini çok iyi vurgulayan ve aynı zamanda bütün icraatına meşruiyet kaynağı oluşturan bir başka kavramı doğurmuştur. Bu, Osmanlı resmi ideolojisinin diğer tipik bir kavramı olan nizam-ı Alem düşüncesidir. Devletin bekası ancak bu sayede mümkün olabilir. Bu yüzden Osmanlı Devleti'nin temel fonksiyonu, nizam-ı âlemi, yani hâkimiyet sınırları içindeki tebaasının bütün kesimlerinin adalet çerçevesinde yönetilerek birbiriyle uyum içinde yaşamasını sağlamaktır.20 Bu, her şeyin üstündedir. Bu itibarla nizam-ı âlemin bozulmasına veya sarsılmasına sebebiyet vermek en büyük suçtur; buna asla müsamaha gösterilmez. İşte, bu yüzden Osmanlı Devleti nizâm-ı âlem'in bozulduğu veya bozulmak üzere olduğu durumlarda derhal müdahale eder. Hangi şahıs veya çevrelerden gelirse gelsin, hangi maksatlarla olursa olsun, merkezi otoriteye rakip olacak, onu sarsacak, dolayısıyla mevcut düzeni bozabilecek her türlü eğilimi ve eylemi şiddetle 84 bastırmaya yönelir ve onu ortadan kaldırıncaya kadar uğraşır. İşte, ileriki bölümlerde söz konusu edilmekte olan şahıs ve çevrelerin zendeka ve il-had ithamıyla yargılanarak ortadan kaldırılmalarının sırrı da burada yatmaktadır. Bu itham, Osmanlı merkezi iktidarının adeta kendini koruma, emniyete alma silahıdır. Bu noktada, benzeri bütün imparatorluklarda olduğu gibi, Osmanlı Devleti'nin amansız tavrı bütün hüviyetiyle belirir. Fatih Kanunnamesi'ndeki ünlü "kardeş katli" meselesini de işte bu nizam-ı âlem esprisiyle bağlantılı olarak, bu çerçevede yorumlamak gerekir.21 Bu madde, Osmanlı resmi ideolojisinde devletin Takipsizliğini, kahredici üstünlüğünü, gerektiği takdirde devlet ve toplum düzeninin bozulmaması için hanedan üyelerini dahi gözden çıkaracak derecede olanca acımasızlığıyla ortaya koyar. Bu sebeple resmi ideolojinin terminolojisinde Osmanlı Devleti'nin adı Devlet-i Aliyye veya Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye'dir (her zaman, her şeyden yüce ve öyle kalacak olan Osmanlı Devleti).

Devletin bu üstünlüğü, kişi hakları alanında da olanca ağırlığıyla kendini gösterir. Osmanlı Devleti yalnız hâkimiyet sınırları içindeki toprağın değil, onun üstünde yaşayan herkesin ve (bazı istisnai durumlar hariç) her şeyin en yukarıdaki sahibidir. Özel mülkiyet hakkı da bunlar arasındadır. Devletin tanıdığı belli sınırların ötesinde insanların mülk ve servet sahibi olmaları pek söz konusu değildir. Üstelik bu müsaade sınırları içindeki mülkiyetin de fazla bir garantisi yoktur. Çünkü müsadere denen "el koyma" sistemiyle devlet, doğru yollardan kazanılmamış olduğuna inandığı veya gereğinden fazla bulduğu menkul ve gayrimenkul bütün servetlere, kimin olursa olsun, el koyabilir. Bu sistem bilindiği üzere Tanzimat'a kadar uygulanagelmiştir.

3. Saltanat-ı Seniyye (Siyasal iktidar), Sultan (Padişah)

Osmanlı resmi ideolojisinde padişah, şahsında devlet-din özdeşliğini temsil eden en yüksek iktidar merciidir. Devletin başı olması itibariyle siyasal otoritenin, şeyhülislamlık aracılığıyla da kurumlaşmış dinin, buna ilaveten halife-sultan sıfatıyla İslam'ın ve müminlerin hamisi olarak en üst makamı işgal eder. Bütün bu dini vasıfları temsil etmesine rağmen yine de o, en yüksek örfi yetkilerle donanmış biri olarak daha çok dünyevi otoriteyi çağrıştırır.22 Halil İnalcık'ın deyimiyle, "Osmanlı padişahı, devlet içinde mutlak örfi hâkimiyet salahiyeti ile, Fatih Mehmed'in şahsında doğmuş ve bütün kudret ve salahiyetlerini Selim I ile Süleyman I zamanında kazanmıştır."23 Osmanlı padişahının bu konumu, birdenbire değil, kuruluştan 16. yüzyılın ilk çeyreğine kadar uzayan, imparatorluğun olgunlaşmasına paralel tedrici bir gelişim süreci sonunda oluşmuştur.

II. Mehmed'e kadar Osmanlı padişahı, Osman Gazi'nin basit ve mütevazı aşiret beyi kimliğinden başlayarak I. Bayezid ile ilk sultan tipini ortaya koymuş, I. Mehmed ve II. Murad ile biraz daha gelişerek nihayet II. Mehmed'in şahsında klasik Osmanlı sultanı

yahut Osmanlı padişahı imajına kavuşmuştur. II. Mehmed Osmanlı padişahı olarak, Oğuz Kağan soyundan gelmiş olmakla eski Türk kağanını (Han), Müslüman bir hükümdar olarak klasik İslam geleneğinin sultanını ve nihayet İstanbul'un fatihi sıfatıyla da Bizans geleneklerine göre Doğu Roma'nın imparatorunu kendi şahsında birleştiriyordu. O halde Osmanlı padişahlık yahut sultanlık statüsü, hiç olmazsa klasik dönem için her üçünün bileşimi sayılabilir.

Osmanlı padişahlarının, Oğuz Kağan neslinden geldiğine inanılan Ka-yı boyuna mensubiyetleri iddiası, ilk defa 15. yüzyılda II. Murad zamanında Yazıcızade Ali tarafından Tarih-i âl-i Selçuk adlı eserde yazıya geçirilmiş, daha sonra öteki tarihçilerce de benimsenmiştir.24 Günümüz tarihçilerine göre, bununla, eski Türk töresi uyarınca ve Tanrı tarafından han veya hakan seçilmiş bulunan Osmanlı padişahının ve hanedanının Anadolu'daki bütün Türk zümreleri üzerinde meşru hâkimiyet hakkına sahip olduğu vurgulanmak isteniyordu. Nitekim Osmanlı padişahları yayınladıkları fermanlarda, bastırdıkları sikkelerde ve yaptırdıkları mimari eserlere koydurdukları kitabelerde çoğu zaman "han" ve "hakan" unvanlarım, "sultan" unvanıyla birlikte Sultanü'l-Berreyn ve Hakanü'l-Bahreyn (İki karanın -Anadolu ve Rumeli- sultanı, iki denizin -Akdeniz ve Karadeniz-hakanı) şeklinde kullanmışlardır.

"Sultan" unvanına gelince, yukarıda belirtildiği gibi, Osmanlı sultanlarını klasik îslami siyasal geleneğe bağlayan ve bu gelenek içinde meşrulaştıran bir unvan olarak özellikle de Müslüman hükümdarlara yollanan name-i hümayunlarda tercihan kullanıldığı gibi, sikkeler ve kitabeler üstünde de sıkça görülür. 11. yüzyılda Büyük Selçuklular'dan beri büyük Türk hükümdarları tarafından tercih edilen bu unvanın, aynen Selçuklu hükümdarlarının kullandığı es-Sultanu'l-A'zam şekliyle, Osmanlı padişahı için ilk defa kullanıldığı yerlerden biri, Çelebi I. Mehmed devrine ait bir 86 minber kitabesidir.25

"İmperator" unvanının ise, Osmanlı padişahlarının kendilerinden ziyade Rum tarihçiler ve Batılılar tarafından birkaç Osmanlı padişahı için kullanıldığı görülüyor. Mesela II. Mehmed için çağdaşları Cecaumenos, Georgios Trapezintios, Amirutzes ve Kritobulos gibi Rum yazarlar bu unvanı eserlerinde zikretmişlerdir. Adı geçen yazarlar, bu sultanın, Kons-tantinopolis'i almakla geleneğe göre "Romalılar'ın imparatoru" olmaya hak kazandığını belirtmektedirler.26 1481'deki vefatı dolayısıyla Avrupa'da basılan bronz bir madalyonda II. Mehmed, Bizantii Imperatoris (Bizans İmparatoru) ve Othomanum Turcarum imperator (Osmanlı Türkleri'nin İmparatoru) unvanlarıyla anılmaktadır. Aynı unvanın I. Selim ve I. Süleyman için basılan madalyonlarda da yer aldığı görülür.27

Osmanlı resmi ideolojisinde padişahın iktidar ve hâkimiyetinin İslami temelde meşrulaştınldığının bir göstergesi olmak bakımından büyük bir önemi bulunan "sultan" unvanının, İbn Sina, el-Gazzâlî ve Nasîru'd-Dîn-i Tûsî gibi ileri gelen İslam uleması ve düşünürleri tarafından Hz. Muhammed'e atfedilen hadislerle İslami bir temele oturtulmak istendiğini biliyoruz. Böylece sultana kayıtsız şartsız boyun eğmenin dini bakımdan da farz olduğu telkin ve kabul ettirilmek istenmiştir. "Sultan, Allah'ın her mazlumun sığındığı yeryüzündeki gölgesidir" veya "Kim sultanın önderliğini inkâr ederse zındıktır" yahut "Habeşli bir köle dahi olsa sultana itaat ediniz" vb şeklindeki bu mevzu (uydurma) hadisler, gerçekte İslam dünyasında daha 9. ve 10. yüzyıllardan itibaren, siyasal otorite buhranlarını ve bunların yol açacağı toplumsal kargaşaları önlemek amacıyla, saltanat kurumuna nasıl bir dini (İslami) statü kazandırılmaya çalışıldığını göstermeleri itibariyle önemli birer tarihsel belgedirler. Bunlar yalnız İslam dünyasındaki siyasal hâkimiyet çevreleri tarafından değil, kamuoyunca da büyük bir kabule mazhardı.

İşte, özellikle 15. yüzyıldan başlayarak, Tarih-i EbuH-Feth yazarı Tursun Beğ (ö. 1490 sonrası) gibi Osmanlı müellifleri, klasik İslami siyasal gelenekte böylece yerini çoktan almış bulunan saltanat-İslam özdeşliğinden yararlanarak Osmanlı sultanına kazandırılmak istenen meşruiyetin teorik çerçevesini oluşturmaya çalışmışlardır. Bu çerçeve, "toplum düzeninin (ni-zam-ı âlem) korunabilmesi için mutlak bir otoriteye ihtiyaç olduğu, bunun ise Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olan ve O'nun iradesini temsil eden sultan olması sebebiyle, kendisine boyun eğmenin ilahi bir emir telakki edilmesi gerektiği" şeklinde özetlenebilir.28 Böylece Fatih Sultan Mehmed'den itibaren Osmanlı sultanları, çok daha belirgin bir şekilde, kendilerim biri örfi, diğeri dini olmak üzere iki temel üzerinde meşrulaştırmış oluyordu. Bu meşruiyet ise kaynaklarda, "Oğuz Kağan soyundan gelme" (örfi temel) ve "göbekten çıkan ağaç" rüyasının temsil ettiği "ilahi iradeye mazhar olma" (dini temel) iddiaları şeklinde sembolik ifadesine kavuşuyordu.

Osmanlı resmi ideolojisinde saltanatın İslami temeli, malum gelişmeler sonucu 16. yüzyılın ilk çeyreğinde hilafetin Osmanlılar'a intikaliyle yeni bir dayanak daha kazandı. Bu meselede asıl dikkat edilmesi gereken nokta, hilafetin Osmanlılar'a resmen intikal edip etmediği29 yahut Osmanlı padişahlarının bizzat halife unvanını kullanıp kullanmadıkları değil, Osmaıılı-lar'ın kendi gözlerindeki ve o dönem İslam dünyası kamuoyu önündeki fiili durumdur ki, o da şudur: Yavuz Sultan Selim ile birlikte Osmanlı padişahları artık kendilerini Hâdimü'l-Harameyni'ş-Şerifeyn unvanıyla anmaya başlayıp Memlûk sultanlarının İslam alemindeki saygın yerlerinin, bu arada da hilafet makamının vârisi ve İslam'ın da hamisi olarak görmüşler ve böylece de görülmüşlerdir.30 Tarihsel bakımdan önemli olan budur.

Hilafetin Osmanlılar'a intikal ettiği yıllarda bu durumun meşru olup olmadığı yolunda bazı çevrelerdeki tartışmaların fiilen Osmanlılar'ı ilgilendiren herhangi bir tarafı yoktur. Çünkü el-Mâverdî'nin teorik çerçevesini çizdiği klasik hilafet anlayışı onlardan çok önce, daha Abbasi İmparatorluğu zamanında pratik değerini yitirmiş ve anakronik bir duruma düşmüş, üstelik Abbasi İmparatorluğu'nuıı 1258'de Moğollar tarafından yıkılmasıyla bir daha geri gelmemek üzere tarihe karışmıştır. Zaten Emevi-ler'le birlikte çoktan saltanatla özdeşleşmiş bulunan hilafetin, Abbasi-ler'den sonra artık İslam'ı savunan en güçlü hükümdar kimse, onun hakkı olduğu yolunda bir Müslüman kamuoyu bile teşekkül etmeğe başlamıştı. Bu sebepledir ki, 14. yüzyılın başlarında tarih sahnesine çıktıkları andan itibaren İslam dünyasının batı ucunda cihad ve gaza bayrağını taşıyan Os-manlılar'ın, Memlûk Devleti'ni ortadan kaldırmakla tabiatıyla hilafet makamına da vâris oldukları, bunun için ayrıca, zaten kendilerine intikal et-88 miş bir makam için herhangi bir hak talebinde bulunmaya gerek görmedikleri bir gerçektir. Osmanlı padişahları üstelik Memlûkler gibi sultanın yanında ve himayesinde halife unvanıyla bir başka temsili şahsiyet bulundurma lüzumunu da duymamışlar, bu makamı kendi üstlerine alarak meseleyi bitirmişlerdir. Nitekim Kanuni Sultan Süleyman'ın veziriazamı Lût-fi Paşa'nın (ö. 1564) bu meseleye dair kaleme aldığı Halâsü'l-Ümmefî Ma'rifeti'l-Eimme (İmamları -halifeleri- Tanıma Konusunda Ümmetin Şüpheden Kurtarılması) adlı risalede Osmanlı hilafeti bu özetlenen çerçevede savunulmuştur.31

Her ne suretle olursa olsun, 16. yüzyılda artık Osmanlı padişahının resmi ideolojideki yeri, halife-sultan olarak daha fazla bir kutsallık kazanmış, buna karşılık şeriat karşısındaki durumu İslam dünyası genelinde daha fazla sorumluluk gerektiren, buna paralel olarak daha büyük saygınlık kazandıran bir konuma yükselmişti. Artık İslam'ın hamisi olan Osmanlı padişahı bu konumuyla dünyanın da sığınağı, yani kendine mahsus deyimiyle padi^ah-ı âlem-penah olmuştu; bu hüviyetiyle Yavuz Selim ve Kanuni Süleyman tarafından bütün ihtişamıyla canlandırıldı. Kanuni'nin 1547'de V.

Charles'a ihsan ettiği ahidnamenin başında, Osmanlı padişahının artık kendisini nasıl gördüğünü çok iyi vurgulayan şu ibare yer alıyordu: "Hak Teâlâ'nın inayeti ve Yüce Peygamber'imizin mûcizatı bere-kâtıyla ben ki dünya hakanlarına tac giydiren sultanu's-selâtin, zıllullah fi'1-âlem (...) Süleyman Han bin Selim Han bin Bâyezid Han'ım."32 Bu ibarelerde açıkça görüldüğü gibi, artık Osmanlı padişahı, İslam dünyasında nizam-ı âlemin, Batı Hıristiyan dünyasında ise pax ottomımica'nm efendisidir.

Osmanlı padişahı artık bu kutsal kimliğiyle özellikle Müslüman tebaa nezdinde İslam'la o kadar özdeş hale gelmiştir ki, bu özdeşleşme onu halkın gözünde veliyyullah mertebesine yükseltmiştir. Mesela Fatih Meh-med, Yavuz Selim ve Kanuni Süleyman'ın böyle evliya gibi görüldüklerini çok iyi biliyoruz. Bu inanç yüzyıllar sonra bugün sıradan muhafazakâr ve dindar halkın hafızasında aynen yaşamaya devam etmektedir. Osmanlı kaynaklan bu üç padişahın kerametlerine delalet eden' birtakım olaylar naklederler. Ancak burada unutmadan şunu da eklemeliyiz ki, Kanuni Süleyman'dan sonra Osmanlı padişahı bir daha asla onun temsil ettiği imajla temsil edilmedi. Çoğu zaman veziriazamlar veya padişahın arkasındaki gruplar onu gölgede bırakmışlardır. Bir dereceye kadar II. Abdülhamid'in bu çizgiye yaklaştığını söyleyebiliriz.

Bütün bu anlatılanlar, Osmanlı resmi ideolojisinde hakimiyet ve iktidar kavramıyla ilgili olarak iki önemli karakteristiği vurguluyor:

1) Hâkimiyetin ve iktidarın Allah tarafından Osmanlı padişahına verilmiş olduğu, yani "Allah tarafından teyit edilmiş (el-müyyed min indillâh) kutsal iktidar" anlayışı,
2) Bu hâkimiyet ve iktidarın padişahın mensup olduğu hanedanın şahsi malı olduğu, yani "aile malı (patrimonial) mülk" anlayışı.

Bu iki temelden birincisi, bir yandan daha İslam öncesi Orta Asya hâkimiyet anlayışı, diğer yandan, eski Mezopotamya ve Sâsâni dönemi iktidar anlayışlarının -yukarıda zikredilen hadislerle- İslamileştirilmiş biçimiyle ifadelendirilmiş, iki farklı kökenden gelme, ama sonunda aynı kapıya çıkan bir iktidar anlayışına dayanırken, diğeri, münhasıran eski Orta Asya hâkimiyet anlayışından kaynaklanıyordu.

Orta Asya'da Türk devletlerinde çok eski devirlerden beri, siyasi hâkimiyet ve iktidarın, herhangi bir dünyevi merci (halk, tebaa, kabile meclisi vb) tarafından değil, Gök Tanrı tarafından hakana bahsedildiği, çok güçlü bir şekilde halk arasında da yerleşmiş bir inançtı. Yalnız Türkler'de değil, Moğollar'da da geçerli olan bu köklü inanç, pek çok efsanede vurgulandığı gibi, Orhun kitabelerinde de Bilge Kağan'm ağzından açıkça telaffuz edilmekteydi. İşte bu niteliği sebebiyledir ki, siyasal hâkimiyet ve iktidar, yalnız hakanın değil, ailesinin ortak malıdır.33

Bu inancın pratikte, Göktürkler'den Osmanlılar'a kadar uzanan çok güçlü etkileri olmuştur. Bütün Türk devletlerinde bir hükümdar öldüğü zaman, eğer sağken ülke topraklarını oğulları arasında paylaştırmamışsa, şiddetli ve amansız bir saltanat mücadelesi başlar, bu mücadele, içlerinden biri galip gelip hâkimiyeti ele geçirinceye kadar kanlı bir biçimde sürüp gider. Eğer hakan ölmeden önce devleti kendi eliyle paylaştırmışsa, o zaman her biri kendine ayrılan yerde hükümranlığını sürdürür. Ama bu durumun çok fazla sürmediği, zamanla içlerinden giderek güçlenen birinin, öbür kardeşlerini mağlup ederek ellerinden topraklarını alıp ülkeyi ve hâkimiyeti yeniden tek elde birleştirdiğinin örneklerine çok rastlanır. Aynı tarihsel mekânda Osmanlı dönemine en yakın örnek, Anadolu Selçuklu hükümdarı II. İzzeddin Kılıçarslan'ın 1192'de vefatıyla başlayan dönemdir. Bu Selçuklu sultanı ölmeden önce memleketi on bir oğlu arasında paylaştırmış, fakat sonunda I. Gıyaseddin Keyhüsrev (1192-1196, 1205- 1211) hâkimiyeti yeniden tek elde toplamıştı.34

Bu feodal paylaştırma geleneği, merkeziyetçi hâkimiyet anlayışı sebebiyle Osmanlılar'da terk edilmekle kalmamış, buna şiddetle karşı çıkılmıştır. Bununla beraber, Osmanlılar, saltanatın bir sonraki padişaha intikal etmesi konusunda eski Türk devletlerinde mevcut kuralsızlığı aynen sürdürmüşlerdir. Bu yüzden, 16. yüzyıl ortalarına kadar, çoğu zaman padişahın ölümü veya yaşlılığına rastlayan güçsüzlük dönemi, şehzadeler arasında müthiş bir saltanat kavgasının çıkmasına yol açmış, kavgayı kazanan, diğerlerini bertaraf etmek zorunda kalmıştır. Fatih Sultan Mehmed'in ka-nunnamesindeki "kardeş katli"ne cevaz veren meşhur maddenin, bu yüzden pek çok spekülasyona konu olduğu iyi bilinir. Bu saltanat mücadelesi sırasında halk, genellikle herhangi bir tarafı tutmaktan çok, sonuçta hep kazanana itaati tercih edegelmiştir. Çünkü yukarıda sözü edilen Orta Asya geleneğine göre, kazanan, Tanrı'nın seçtiği, hükümranlık, iktidar bahşettiği hakan olarak kabul ediliyordu, çünkü "Tanrı kimi istiyorsa, onun kazanması" söz konusuydu. Bu, toplumsal bir siyasi tavır alış veya toplumsal bir siyasi tercihtir.35

4. Reaya ve Beraya (Tebaa)

Osmanlı resmi ideolojisinde tebaanın statüsü, temeli eski Hind-İran siyasi düşüncesine dayalı (yukarıda özetlenen) daire-i adliye prensibinde ifadesini bulur. Bu, bir devleti meydana getiren siyasal iktidar-ordu-mali-ye-tebaa dörtlüsü arasındaki sıkı ilişkiyi belirten ve birinin mevcudiyetini, diğerinin mevcudiyetine bağlayan bir siyaset teorisidir.36 Ama eninde sonunda ilk üçünün vücudu, muntazam bir şekilde vergi vererek dolu bir hazineyi sağlayacak olan müreffeh tebaanın varlığına bağlı olduğu için, Osmanlı siyaset anlayışında tebaanın büyük bir önemi vardır. Osmanlı tebaası olmak demek, Müslümanlığı kabul edip kendi dini, etnik ve kültürel hüviyetinden vazgeçmek, başka bir deyişle, artık Hıristiyan, Musevi, Rum, Ermeni, Arap, Kürt, Boşnak, Arnavut vs olmamak, Sırpça, Rumca, Ermenice, Kürtçe, Arapça vs konuşmamak yahut kendi örf, âdet, gelenek ve göreneklerinden vazgeçmek demek değildir. Aksine, bütün bu özellikleri muhafaza ederek, yalnızca devlete vergi verip onun hâkimiyetini kabullenmek, istenilen hizmeti eksiksiz yerine getirmek ve devlet gerekli gördüğünde müdahalesine boyun eğmek demektir. İşte bu, Osmanlı siyaset ve yönetim anlayışının püf noktasıdır.

Tebaa Osmanlı resmi terminolojisinde çoğunlukla reaya (yahut bazan tekil biçimiyle raiyyet) veya reaya ve beraya (sürüler ve halklar) kelimeleriyle ifade edilmiştir. Şeriat terimiyle ulû'l-emr, yani otorite mercii olan padişah, yönettiği tebaasına adaletle muamele etmek zorundadır. Bu muamele şer'i deyimiyle emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker (iyiliği emredip kötülükten sakındırma) prensibi içerisinde yapılmak zorundadır. Bu sebeple Osmanlı padişahı, sayesinde hükümranlığını icra edebildiği reayayı vediatuüah (Allah'ın emaneti) telakki etmekle yükümlüdür. Nitekim bazı resmi belgelerde bu husus şu aşağıdakine benzer ifadelerle sık sık dile getirilmiştir:

Reaya fukarası Hazret-i Hallâk-ı cihan tarafından Cenâb-ı hilâfet-meâb-ı hüs-revâneme vedia olunmağla anlarım vücûh-i mezâlim ve te'addiyattan sıyânet-leri ve emn ü rahat ile yerlerinde ve yurdlarında oturub kâr u kisb ve zer' u harsleri ile meşğûl olarak isticlâb-ı duâ ve hayrları zimmet-i mülûkâneme vâsıl ve lâzım olmağla...

Osmanlı resmi ideolojisinde padişahın ulû'1-emr olarak reayaya bu bakışı, müslim-gayrimüslim herkes için söz konusudur. Vergisini vererek devletin hâkimiyetine boyun eğen herkes, padişah nazarında teorik olarak aynı hakka sahiptir. Genel olarak Divan-ı Hümayun tarafından yayınlanan çeşitli belgelerden çıkarılabildiği kadarıyla Osmanlı resmi ideolojisinde ideal reaya,

- ulû'1-emre itaatkâr,
- kendinde devletin düzen ve yönetimine müdahale hakkı görmeyen,

- devlete ve düzene karşı her ne sebeple olursa olsun tavır almaktan kaçınan,
- mensubu bulunduğu toplumsal kesimden, yaşadığı yerden izinsiz ayrılmayan,

kısaca her alanda mutlak anlamda boyun eğen insanlardır.

Osmanlı Devleti bu beklentisinde kendi mantığı içinde tutarlıydı. Çünkü din ve mezhep esasına göre cemaatler (millet sistemi) halinde düzenlenmiş Osmanlı toplumsal mozaiğinin ahenginin korunup sürdürülebilmesi, yahut Osmanlı resmi ideolojisindeki deyimiyle nizam-ı âlemin devamı, bu mutlak itaate bağlıydı. Bunun çok tabii bir sonucu olarak da, tabakalar ve cemaatler arası yer değiştirme oldukça sınırlı ve izne bağlıydı.Öyle görünüyor ki, Osmanlı resmi ideolojisinin reayaya bu bakış tarzı,

reaya tarafından da tasvip görmekteydi. Zira reayanın (bazı istisnalar hariç) bu beklentiye genelde uygun hareket ettiği görülür. Hatta Osmanlı Devleti'nde halk kendi varlığını ve düzeninin sürmesini devletin varlık ve düzeniyle kaim görmüş, kendi hayatını padişahın, dolayısıyla devletin bir lütuf ve ihsanı olarak kabul edegelmiştir.

B. Dini Nitelikli Olanlar 1. İslam

Devlet-din özdeşliğinin ikinci öğesi, din, yani İslam'dır. Daha önce de anlatılmaya çalışıldığı üzere, bu "İslam"ın Osmanlı Devleti'nin siyasal, hatta toplumsal gelişmesine paralel ve merkeziyetçi yönetim yapısına uygun bir siyasal mahiyet almış olduğu vakıası bizce çok önemlidir.37 "Osmanlı İslamı" dediğimiz bu İslam, bir yandan devlet kavramına kutsallık bahşederek merkezi otoriteye ve onu temsil eden Osmanlı hanedanına meşruiyet ve bir anlamda kudsiyet kazandırırken, öte yandan onun siyaset etme aracı olmak gibi çifte bir fonksiyon icra eder. Bu, Osmanlı resmi ideolojisinde devlet-din ilişkisini anlayabilmemiz bakımından çok önemli bir hareket noktasıdır.

Osmanlı resmi ideolojisinde İslam'ın bu çifte fonksiyonu icra edebilecek duruma gelmesi birdenbire olmadı. Daha önce de temas edildiği gibi, bu süreç, devletin Bizans ucunda yer alan küçük aşiret beyliğinden imparatorluğa dönüşme sürecine paralel bir surette gelişti. Diğer bir deyişle, İslam bu çifte fonksiyonunu, başlangıçtaki popüler mistik karakterini giderek daha güçlü bir şekilde kendini hissetiren fıkıh ağırlıklı kitabi İslam'a dönüştürmek suretiyle 15. yüzyıl ortalarına kadar tedrici bir şekilde kazandı. Bu, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nde İslam'ın siyasallaşma sürecini de simgeler.

İslam'ın bu hüviyetiyle Osmanlı resmi ideolojsindeki yerini alması, tam olarak Fatih Sultan Mehmed dönemine rastlar. Böylece Osmanlı Devleti'nde ideolojik bir karaktere bürünen ve Sünni hüviyetiyle siyasalla-şan İslam, tam olarak onun döneminde, eski Bizans'ın başkenti Konstan-tinopolis'i hâkimiyetinin merkezi ve "İstanbul" yapan bjr imparatorluğun resmi ideolojisinin ikinci ana sütunu haline geldi. Konstantinopolis'in genç fatihinin, fetihten sonra Bizans'ın bu harap başkentim idealindeki imparatorluğun merkezi yapabilmek için giriştiği imar programı içinde yer alan medreseler, bu genç imparatorluğun ideolojisini üretme görevini üstlendiler. Osmanlı İslamı'nın böyle bir imparatorluk ideolojisine dönüşümünde hiç şüphe yok ki en temel rol medreselere düşüyordu ve en başta da sultanın bizzat kurdurduğu Sahn-ı Seman (Fatih) medreseleri geliyordu. Dördüncü bölümde ele alacağımız Molla Lûtfî, işte bu medresede hocalık yaparken, günün birinde resmi ideolojinin kurbanlarından biri olacağını herhalde aklından bile geçiniliyordu.

Zaten 1331 yılında Orhan Gazi tarafından İznik'te açılan ilk medreseyle birlikte Osmanlı siyasal iktidarını meşrulaştırma görevini yüklenmiş bulunan ulema, bu statüsüne Fatih Sultan Mehmed zamanında resmiyet çerçevesinde yerleşti. Sultan, rejimin temeli olan İslam'ın, imparatorluk genelindeki kurumlaşmış en üst makamı şeyhülislamlığı, Bizans'taki patriklik makamının statüsüne benzer bir biçimde

örgütleyerek kendisine bağladı. Böylece o, yalnız siyasal otoriteyi değil, dini otoriteyi de kendi şahsında temsil ediyordu. Bu, fetva kurumunun ve ilmiye örgütünün başı sıfatıyla şeyhülislamı aracı kılarak Osmanlı İmparatorluğu'nda en alt kademesinden en üsttekine bütün kurumlarıyla İslam'ın, bizzat Osmanlı siya-si-idari sisteminin içine alınması, dolayısıyla merkezi yönetimin ve padişahın emrine verilmesi demek oluyordu. Bu suretle İslam'ın temsilcisi olan ulema, başkent kadısından taşradaki sıradan bir imama kadar, bir daha ayrılmamak üzere devlet kontrolüne alınıyordu. Bu yapılanma, o zamana kadar İslam dünyasında görülmemiş bir biçimde ulemanın devletin bir parçası haline gelmesiyle sonuçlandı. Artık ulemanın temel görevi, eskiden olduğu gibi bilgi üreterek bilime katkıda bulunmak değil, yalnızca, merkezi iktidarın iradesi doğrultusunda geleneksel İslami bilgilerin eğitim ve öğretimiyle meşgul olarak devlete bürokrat yetiştirmek ve daha esaslı olarak da, merkezinde sultanın bulunduğu siyasal iktidar mekanizmasının bütün fiil ve hareketlerini meşrulaştırmaktı. Böylece ulema, tam anlamıyla bir tür dini bürokrat kimliğine sokulmuş oluyordu.

Osmanlı ulemasının bu konumunun, onu Emevi ve Abbasi devirlerinde siyasal otoriteden bağımsızlığını koruyabilen klasik îslam ulemasından ayıran en dikkat çekici vasfı olduğu söylenebilir. Bu yüzdendir ki Osmanlı İmparatorluğu'nda ulema, merkezi iktidardan bağımsız ne ilmi, ne de dini bir otorite mercii oluşturabildi. Bu sayede Osmanlı Devleti, tarihi boyunca bir yandan İslam'ı resmi ideolojisinin itici gücü yaparken, diğer yandan da onu devlete bağlı ulema sayesinde hep siyasal otoritenin kontrolünde tutabilmiş, bu suretle (mesela İran'da olduğu üzere) merkezi yönetimden ayrı bir güç odağı konumuna gelmesini engelleyebilmiştir. 16. yüzyıla kadar şeyhülislamlar hep kazaskerlerin bile gerisinde kalmış olup _94 Divan-ı Hümayun üyesi dahi sayılmamışlardır. Ancak Zenbilli Ali Efen-di'den (ö. 1525) itibaren, İbn Kemal (ö. 1534) ve Ebussuud Efendi (ö. 1574) gibi güçlü şeyhülislamlar, bir dereceye kadar siyasal otorite üstünde etkili olabilmişlerdir.

İşte, bu merkeziyetçi bürokratik kurumlaşma içerisinde, ona uygun bir yapı kazanarak gelişen Osmanlı İslami, özellikle 15. yüzyılın başlarından itibaren medreseler aracılığıyla klasik Sünniliğin hemen bütün teorik ve pratik özelliklerini çok tabii olarak devraldı. Zamanla merkezi yönetim, topraklarına kattığı öteki beyliklerden de, hizmet vermek üzere Osmanlı beyliğine gelen bürokratlar ve ulema aracılığıyla klasik fıkhı kullanarak devletin ve toplumun siyasal, sosyal ve hukuki teşkilatlanmasını gerçekleştirdi. Bu, Hanefilik tarafından temsil edilen Sünni İslam'ın, bütün kurumlarıyla devletin resmi dini haline gelmesi demekti. Ancak Osmanlı Devleti bu resmi dini, hiçbir zaman, hâkimiyeti altındaki toplumların Müslüman-laştırılması şeklinde anlamadı ve bu yolda bir faaliyet göstermedi.

Bununla beraber, 16. yüzyılın ilk yıllarından itibaren Safeviler'le başlayan siyasal ve ideolojik mücadeleler, Osmanlı resmi ideolojisinin tarihindeki en büyük dönüşümlerden birine yol açtı. Militan bir Şii ideoloji propagandasıyla Osmanlı topraklarında taraftar kazanmaya başlayan Safevi-ler'i ideolojik olarak da bertaraf etmek isteyen Osmanlı yönetimi, Sünniliğin imparatorluğun her tarafına yayılması için bazı baskıcı metotlara baş-

vurdu. Böylece, tarihi boyunca genellikle hep siyasi otoriteye bitişik olduğu için, her siyasi karmaşa ve buhran devrinde bir daralma ve katılaşma sürecine giren Sünnilik, yeni bir daralma ve katılaşma sürecine daha girdi. Osmanlı arşiv kayıtları, merkezi yönetimin, imparatorluğun her tarafında sıkı ve amansız bir "zındık, mülhid ve râfizî" takibatının başlatıldığını ve bunun artık hep böyle sürdüğünü gösteriyor.38

Rafızîliğe karşı yürütülen bu mücadelenin teorik temeli, 14. yüzyılın müteahhirûn (Gazzâlî'den sonraki ulema) kuşağına mensup ünlü İslam âlimi Sâdeddîn-i

Teftâzânî'nin (ö. 1395) kitabına Ömer en-Nesefi tarafından yazılan ve eskiden beri Osmanlı medreselerinde okutulmakta olan Şerhü'l-Akâid isimli kitaptı.39 Sünnilik dışı İslam mezheplerine karşı genellikle çok katı ve hoşgörüsüz yargıları ihtiva eden bu kitabın, Osmanlı Sünniliği'nin koyu bir dogmatik karakter kazanmasında önemli ölçüde rolünün bulunduğu kanaatindeyiz. Özellikle Safevi propagandasının bıraktığı etkileri silebilmek için Osmanlı merkezi yönetimi, gayrimüslimleri Müslümanlaştırmak maksadıyla ideolojik bir araç olarak kullanmadığı, kullanmaktan özellikle kaçındığı İslam'ı, kendi içindçn çıkmış "sapkınlara karşı katı bir şekilde yorumlanmış, devletin toplum üzerinde bir baskı aracı haline getirilmiş ve toplumu kontrole yönelmiş bir Sünnilik ideolojisi biçiminde kullandı.

Bu dogmatikleşen Osmanlı Sünniliği, Osmanlı iktidarının koruyucusu hüviyetiyle, bütün 16., 17., ve 18. yüzyıllar boyunca bu yapısını sıkı sıkıya sürdürdü. Tanzimat'tan sonra bürokrasi veya asker kökenli Batıcı Osmanlı aydınlarının, imparatorluğun gerilemesinden sorumlu tuttukları için hücum ederek karşı çıktıkları İslam, bir yandan hurafelere karışmış, zevksiz ve kaba bir şekilde görüntülenen popüler İslam olduğu kadar, diğer yandan da, Osmanlı merkezi iktidarıyla özdeşleşerek siyasallaşmış ve iyice dogmatikleştirilmiş bu devlet İslamıydı.

Osmanlı resmi ideolojisinde İslam, bir taraftan İslamlaştırmada değil, siyasi hâkimiyetin yayılmasında ideolojik bir araç rolünü üstlenirken, diğer taraftan bu hüviyetiyle, merkezi yönetimin bir siyaset aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte, onun devlet kontrolündeki bu konumu, Osmanlı Devleti'nin bir teokrasi olduğu şeklindeki ıiisbeten yaygın kanaatin gerçeğe uymadığının en açık göstergesi olarak algılanmalıdır. Çünkü Osmanlı Devleti'nde İslam, yukarıda belirtilmeye çalışıldığı üzere, devletin dışında ve devlete hâkim bir konumda değil, devletin kontrolünde ve devlete bağımlıdır. Şeyhülislamın, bir papa, bir patrik gibi, hiçbir ruhani otoritenin ve kilise benzeri bir kurumun temsilcisi olmadığı bir yana, şahsen padişaha bağlı, yalnızca dini bürokrasinin en üst kademesini temsil eden bir memur olmaktan öteye geçemediğini biliyoruz.40 O halde Osmanlı Devleti'nde İslam, yönetimi bizzat icra edecek, (zaten olmayan) ruhani gücünü bu yönetim üzerinde kullanacak bir maddi araca sahip değildi. Hilafet onun bu konumunu değiştirecek bir katkı sağlamadığı gibi, üstelik dünyevi iktidarın temsilcisi olan padişahın otoritesini daha da kut-sallaştırıp pekiştirerek daha üst bir konuma yükseltmiştir. Çünkü Osmanlı Devleti'nde hilafet, Memlûkler'deki gibi, sultandan ayrı bir kişi tarafından değil, sultanın bizzat kendisi tarafından temsil edilmiştir. Devlet ve elit tabaka kesiminde İslam'ın bu konumunu böyle belirledikten sonra, Müslüman halk kesimindeki konumuna da bakmak gerekiyor.

Siyasallaşmış İslam'ın devlet kesiminde ulema aracılığıyla temsil edilmesine karşılık, Osmanlı Devleti'nde İslam, halk kesiminde tarikatlar aracılığıyla temsil ediliyordu. Bunun için, Osmanlı merkezi yönetimi, yukarıda da açıklanmaya çalışıldığı gibi, daha başlangıçtan itibaren tarikatların bu nüfuzunu tanımış ve bu çevrelerin temsilcileriyle sürekli iyi ilişkiler sürdürmeye büyük bir özen göstermiştir. Osmanlı sultanlarından bazılarının şu veya bu tarikatın müntesibi yahut muhibbi olmaları da bu ilişkilere oldukça yumuşak ve devlet adına kazançlı bir konum kazandırmıştır. Buna rağmen, ilgili bölümlerde görüleceği gibi, devletin İslam anlayışına karşı Osmanlı tarihi boyunca birtakım çıkışlar da yine bu tarikat çevrelerince gerçekleştirilmiş, hatta bazen merkezi yönetim bu çevreleri sıkı bir takibat ve kontrol altına almıştır.

2. Cihad ve Gaza (îlây-ı Kelimetullâh)

Devletin imparatorluk haline dönüşümünde diğer pek çok faktörle birlikte tarihi bir rol oynayan Osmanlı İslamı'nın, temel ideoloji olarak üstlendiği başka rolleri de oldu. Bu rollerin en başta gelenlerinden biri, şüphesiz ki, Osmanlı siyasal gücünün,

yayılmacılığının ve hâkimiyetinin ana motoru olan cihad ve gaza ideali ve bunun merkezindeki îlây-ı Kelimetullâh (Allah'ın adını yüceltme) kavramıydı. Nitekim Osmanlı Devle-ti'nin kuruluş ve gelişmesinde en temel etkenlerden birinin cihad ve gaza ideali olduğu, Osmanlı tarihçiliğinin genellikle kabul ettiği bir olgudur. Bu yüzden Osmanlı İmparatorluğu'nun bir cihad ve gaza devleti olduğunu söylemek ve onun bu kimliğini 19. yüzyıl başlarına kadar sürdürdüğü-
nü kabul etmek yanlış değildir. Bugün Colin Imber ve Rudi Paul Lindner gibi tarihçiler tarafından kısmen haklı olarak eleştirilse de,41 Fuad Köprülü, Paul Wittek ve Halil İnalcık gibi Osmanlı tarihçilerinin Osmanlı İmpa-ratorluğu'nu bir gaziler devleti olarak nitelendirmelerinde belli ölçüde bir gerçek payı vardır.42 Cihad ve gaza idealinin bu devleti ortaya çıkaran tarihsel faktörler arasında belki tek değil, ama güçlü bir yeri olduğu ve bunun Osmanlı Devleti tarafından bir çeşit tarihsel misyon olarak benimsendiği, kolayca reddedilir bir olgu değildir. Daha kuruluştan itibaren Osmanlılar hep bu idealin şevkiyle, îlây-ı Kelimetullâh peşinde koşmuşlardır. Şüphesiz bu idealin politik yayılmacılık için bir yandan da elverişli bir meşruiyet aracı oluşturduğu bir gerçek olmakla birlikte, daha önceki hiçbir İslam devletinde bu ideal Osmanlılar'daki kadar belirgin bir simge haline gelmemiş ve resmi belgelerde telaffuz edilmemiştir. Bu sebeple Osmanlı Devleti'nde siyasetin temeli, daha İslam'ın ilk yıllarında ortaya çıkan cihad ve gaza idealinin beslediği fetih politikasıdır. Yanlışlıkla Fatih'e mal edilen, ama gerçekte III. Mehmed'e ait olduğu daha kuvvetli delillerle ileri sürülen bir gazel, bu gerçeğin bizzat bir Osmanlı padişahı tarafından dile getirilmesi itibariyle dikkate değerdir.43

Gerçekten de Osmanlı Devleti, Ortadoğu İslam dünyasında gaza hareketinin en son ve en güçlü halkasını temsil eder. Bu bakımdan onu bu idealin 11. yüzyılda Anadolu sahasında ortaya çıkardığı Danişmendli Devleti'nden sonraki en güçlü vârisi saymak hiç de yanlış değildir. Her ne kadar Danişmendliler'in gaza ideolojisinin destanlaşmış biçimini oluşturan Danismendname\ıin bir benzerini44 Osmanlılar'da değil de Aydınoğulları Beyliği'nde Dâsitân-ı Umur Paşa adıyla buluyorsak da,45 bu beyliğin gazaları Osmanlılar'ınki kadar sürekli ve geniş alana yayılan bir etkiye sahip olmamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun bu suretle bir gazi ve mücahid İslam devleti olarak tarih sahnesine çıkışında, Abbasi devletinin ortadan kalkmasıyla meydana gelen boşluğun, artık İslam adına gaza ve cihad misyonunu ifa edecek başka devletlerce doldurulması gerektiğine olan inancın ve bu misyonun siyasi kudretin meşruiyet temeli sayılmaya başlamasının mühim bir rol oynadığı söylenebilir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti bu kimliğini biraz da 14. yüzyılda İslam kamuoyunda meydana gelen bu zihniyet değişikliğine borçludur denebilir. Nitekim bu kimliğin İstanbul'un alınmasıyla daha belirgin bir hale gelerek Osmanlılar için diğer Müslüman devletler nazarında bir iftihar kaynağı oluşturduğu görülür. Oruç Beğ'in tarihindeki şu pasaj, bunu açıkça belgeler:

...zîrâ anlar gazilerdir ve gâliblerdir fi sebîlillâh Hak yoluna durmuşlardır. Gaza malını cem' idüb cânib-i Hakk'a harcediçilerdir. Din yoluna gayretlilerdir. Dünyâya mâruf değillerdir. Şeriat yolunu gözedicilerdir. Ehl-i şirkden intikam alıcılardır. Garbden şarka İslâm dînin açıcılardır.46

Osmanlı Devleti'nin böyle bir hüviyetle ortaya çıkışı, yalnızca Osmanlı padişahlarının dindarlıkları veya etraflarındaki şeyhlerin cihad ve gazaya teşvikleri, yahut yalnızca ganimet ele geçirmeye yönelik maddi amaçlara dayalı tek yanlı ve eksik tezlerle açıklanamaz. Bu olgu, yukarıda da söylendiği üzere, bir defa 14. yüzyılda İslam dünyasındaki zihniyet değişikliğiyle alakalı olduğu kadar, buna dayalı olmak üzere, Fuad Köprülü ve Halil İnalcık'ın tespitlerinin gösterdiği şekilde, devletin kuruluş döneminde uc mıntakılarının jeopolitik ve kültürel yapılarıyla çok yakından ilgiliydi. Bu

yapı, Anadolu'nun iç bölgelerinden akıp gelen nüfusun baskısı, Moğol hegemonyası yüzünden Orta Anadolu'dan kaçıp gelen halkın yeni bir toprakta kendine gelecek arama çabası, Bizans sınır savunma düzeninin bozulması ve buralardaki dini-toplumsal memnuniyetsizlik gibi bazı faktörler tarafından oluşturulmuştu.47 İşte bütün bu faktörler, Osmanlı padişahları tarafından olduğu kadar, onların sevk ettikleri gazalara katılan gazileri dualarıyla teşvik eden şeyhler ve dervişler tarafından da çok iyi değerlendirildi. Bu kişilerin nıeııkabevi hayatlarını ve yaptıkları cihad ve gazaları anlatan menakıbnameler, bugün elimizdedir.48 Bu eserler, fetihlerin nasıl bir dini ve manevi psikoloji içinde yapıldığını vekayinamelerden çok daha açık bir biçimde yansıtmaktadırlar; kendilerini "küffar illeri"ndeki İslam'ın bayraktarları olarak görmekten ne büyük haz duydukları açıkça görülür. İslam dünyası onları "ehl-i küfr"e karşı İslam'ı savunan uc gazileri olarak mütalaa ediyor, buna karşılık Hıristiyan âlemi de, 14. yüzyılda Gregory Palamas'ın yazdığı gibi, bu gazi ve mücahidleri "Allah'ın Hıristi-yanları cezalandırmaya memur kılıcı" şeklinde algılıyorlardı.49
Osmanlılar'ın uc gazileri olarak değerlendirilmesi, Fatih Sultan Meh-med devrine kadar sürmüş, Osmanlı padişahları Arap vekayinamelerinde emîru'l-ucât diye nitelendirilmişlerdi. Bu suretle îlây-ı Kelimetullah terimi, zaman içinde Osmanlı gaza ideolojisinde devletin nihai maksadını simgeleyen bir formül haline geldi.
Osmanlı Devleti'nin daha başında yüklendiği bu misyon, önce Osmanlı padişahlarının isim ve unvanlarında kendini gösterdi. Bilindiği üzere ilk Osmanlı beyleri, Osman Gazi, Orhan Gazi, Murad Gazi şeklinde hep gazi unvanını taşıdıkları gibi, yaptırdıkları binaların kitabelerinde de bunu değişik biçimlerde kullanmaya özen göstermişlerdir. Mesela, "ifti-hârü'l-guzat ve'1-mücâhidîn" (yahut "sultanü'l-guzat ve'1-mücâhidîn"), "el-gâzî ibnü'1-gâzî" veya "şerefü'l-guzat" bunlardan yalnızca birkaçı-dır.so
Osmanlı Devleti'nin bu "kutsal misyon"u, 16. yüzyılın ilk çeyreğine, yani Yavuz Sultan Selim devrine kadar, İslam âlemi adına yalnızca ehl-i küfr'e (Hıristiyan dünyaya) karşı cihad ve gaza olarak algılanmaktaydı. Gerçi bu misyon anlayışı I. Dünya Savaşı'na kadar da devam etti. Ancak 16. yüzyılın başlarında Ortadoğu'da tarih sahnesine çıkan yeni bir siyasal faktör, Osmanlı Devleti'nin bu "kutsal misyon"unda yeni bir dönemi başlattı. İran'da Şii ideolojisi üzerine kurulan Safevi devletinin Osmanlı topraklarında yoğun bir ideolojik propagandaya başlaması ve bu propagandanın özellikle konar-göçer kesim içinde yankı bulması, Anadolu'da baş gösteren ayaklanmalar, merkezi yönetimi büyük endişelere sevk etmişti. Bunun sonucu olarak, yoğun bir karşı propaganda faaliyetine girişen Osmanlı merkezi yönetimi, Şiiliği İslam dışı saymak suretiyle Rafızîlik (sapkınlık) olarak ilan etti. Sonuçta, ehl-i küfr'ün kapsamına Râfızîler'i (Ehl-i Rafz) de soktu, cihad ve gaza kavramını Şii İran'a karşı yapılacak mücadeleyi de içine alacak biçimde genişletti. Bu zihniyet değişimi, o zamana kadar Anadolu topraklarında sessiz sedasız oturan heterodoks kesimlere de şamil kılındı. İşte, Osmanlı resmi ideolojisinde Safevi faktörüy-le ortaya çıkan bu değişim, Türkiye tarihinde sonuçları bugüne kadar uzanan önemli bir toplumsal ikiliğin doğmasına sebebiyet verdi.

3. Darü'1-Harb, Diyarı Küfr (Hıristiyan Dünya)

Osmanlı Devleti'nin kendi dışındaki Hıristiyan dünyaya bakışı büyük çapta İslam tarihi mirasının oluşturduğu bir bakıştır. İslam hukuk geleneklerine göre dünya, darü'l-İslam (İslam memleketi, selamet toprağı) ve darü'l-harb (savaş ülkesi) olmak üzere iki ana kategoriye ayrılmıştır. Osmanlı resmi ideolojisinde Hıristiyan âlemi bu ikinci terimle ifade olunur. Burada gözden kaçırılmaması icap eden önemli nokta, fetihlerin nihai amacının, darü'l-harbin İslam dinine değil, Osmanlılar'ın temsil ettiği İslam egemenliğine dahil edilmesi olduğudur.

Osmanlılar bu uc gaziliği misyonlarına, 16. yüzyılda hilafetin getirdiği yeni ve evrensel bir boyut eklediler. Bu, Osmanlı Devleti'nin hilafet-pe-nah (hilafetin sığınağı) olmak itibariyle kendine biçtiği, o zamana kadar Memlûk Devleti'nin uhdesinde bulunan İslam'ın hamiliği misyonuydu. Bu misyon, İran hariç, hem bütün İslam dünyasının, hem de Batılılar'ın Osmanlı Devleti'ne yepyeni bir gözle bakması, onu İslam dünyasının lideri olarak algılaması sebebiyle iki dünyayı da ilgilendirmesi bakımından evrenseldi. Nitekim Osmanlı Devleti bunun bilincini idrak etmişti; bundan böyle Batı Hıristiyan âlemine bu misyonun gösterdiği açıdan bakacaktı. Batı'ya karşı kazanılan her zaferden sonra, bu zaferleri İslam âlemine müjdelemek ve böylece onların gözünde saygınlık kazanmak maksadıyla kaleme alınan fetihnamelerde, bu bakış açısını vurgulayan tipik ifade biçimlerine bol miktarda rastlanır. Mesela 1521'deki Belgrad'ın fethini takiben yazılan fetihnamede Kanuni Sultan Süleyman, "kıtâl-i müşrikin ve ta'zîb-i kâfirîn"i gaye edindiğini bildiriyor; 1522'deki Rodos adasının fethi için yazılan fetihnamede İslam'ın hamisi olarak "feth ve reP-i âsâr-ı küfr ü zulüm" için savaştığını anlatıyordu. 1526 Mohaç zaferini müjdeleyen fetihnamede âlem-i İslam'ın "müeyyed ve mansûr ve a'dây-ı dîn-i Seyyidü'1-enâm mübtezel ve makhûr" olduğu, 1541 yılında Budin'in fet-hiyle Macaristan topraklarının "cehennemiler elinden halâs u âzâd idilüp çârkûşe penc nevbet-i İslâm'a müeddî" kılındığı duyuruluyordu.51

4. Darü'l-İslam (İslam Toprağı, Müslüman Dünya)

Osmanlılar'da Hıristiyan dünyaya bakış nasıl darü'l-harb kavramına göre şekillenmişse, Müslüman âlemine bakış da darü'l-İslam kavramı üzerine bina edilmiştir. Kurulduğu yıllardan itibaren Osmanlı Devleti'nin, başta komşu Türkmen beylikleri olmak üzere, İslam devletlerine karşı takip ettiği siyaseti, "kendilerinden Osmanlı topraklarına karşı herhangi bir saldırı vuku bulmadığı veya Osmanlılar'a karşı Hıristiyanlar'la anlaşmadıkları sürece barış ilişkileri çerçevesinde dostane yaşama" şeklinde özetlemek mümkündür.

İlây-ı Kelimetullâh'ı kendilerine düstur edinmiş bir gazi devleti olan Osmanlılar, Müslüman devlet kimliğiyle İslam kamuoyunda gayri meşru ve haksız duruma düşmemek için, öteki Müslüman devletlerle geçerli bir sebep olmaksızın (en azından görünürde geçerli bir sebebe dayanmaksızın) savaşmamaya son derece dikkat etmişlerdir. Bu sebeple Osmanlı padişahlarının, Anadolu'daki diğer beylikler, Timurlular, Akkoyunlular, Sa-feviler ve Memlûkler'le savaşacakları zaman, bunu her zaman çok isteyerek yapmadıkları söylenebilir;52 yapmak zorunda kaldıkları zaman da daima geçerli şer'î gerekçeler bulmaya özen göstermişlerdir. Bu gerekçeler, 16. yüzyılda İbn Kemal tarafından şöyle sıralanıyordu:

(Osmanlılar'ın) ba'zı selâtîn-i kadîmi iklimlerinden sürüp çıkardıklanyla illerim ellerinden alub kanlarım kara yire kardıklarıyla âl-i Aydın ve Menteşe ve Ger-miyan ve Saruhan gibi ensâl-i İsfendiyar ve Teke ve Hamid ve Karaman gibi dahî bunlarun emsali sual olunmaya ki anlarun ref i vâcib olmuş idi. Bilâd-ı İslâm'dan mehmâ-emken ol mevâdd-ı fesadın dePi hayyiz-i vücüba vüsûl bulmuş idi. Zîrâ anlar yağı-yı bâğî idi, gâzîlerün ayağı bağı idi. Ol şehbâzların ferağ billah gazaya ikballerine mâni olub her yandan üzerlerine mündefı' olurlar idi. Bunlar cihâda müteveccih olub bilâd-ı küffâra müteferrik olıcak anlar mecma'-ı fesada müctemi' olurlar idi. Anede-i abede-i esnamı ehl-i İslâm (Osmanlılar) üzerine ale'd-devâm tahrik iderier idi. Kefere-i fecereye muavenet idüb "siz ileriden gelün biz beriden yürüyelim" dirler idi. Lâ cerem ol cem'i kam' ve ol cemâati tefrik ve temzîk emr-i gazadan ehemm olmuş idi. Zîrâ gaza farz-ı kifâye idi. Anlarun beynden defi ve rePi farz-ı ayn derecesin bulmuş idi.53

Bu metinde ileri sürülen gerekçeler,

1) Esas görevleri olan gaza ile meşgulken, memleketlerine saldırarak Osmanlılar'ı bu işten alıkoymak,

2) Bir İslam devletine (Osmanlılar) karşı ehl-i küfürle anlaşmak, şeklinde özetlenebilir.

İşte Osmanlı Devleti doğudaki bütün Müslüman komşularıyla, genel olarak bu gerekçelere dayanarak savaşmıştır.

İstanbul'un fethi, Osmanlı Devleti'nin kendini İslam dünyasında üst düzeye yerleştirmesine fırsat veren ilk önemli olay oldu. İkinci adımı, Memlûk Devleti'ni ortadan kaldırıp hilafeti uhdesine alarak attı. Bu, onun İslam ülkeleri karşısındaki konumunu daha meşru bir zemine yerleştiriyordu. Osmanlı Devleti bu son adımla kendini iki noktada İslam dünyasından sorumlu görüyordu:

1) Dışarıda Hıristiyan Batı'ya karşı güvenliğini sağlamak,

2) İçeride iktidar ve egemenliğinin dayanağı, meşruiyet kaynağı olan inancını (Sünniliği) tehdit edecek, tehlikeye sokacak her türlü sapkınlığın önüne geçmek.

Osmanlı Devleti'nin bu ikinci misyonu, yukarıda da işaret olunduğu üzere, 16. yüzyılın başında İran'da Oıiiki İmam Şiiliği'niıı militan yorumuna dayalı bir ideoloji üzerine kurulan Safevi Devleti'nin faaliyetleri üzerine, eskisine göre çok daha keskin bir hüviyetle ortaya çıktı. Çünkü bu genç devlet, Sünni Osmanlı Devleti'ni kendisi için en büyük siyasal rakip olarak görmüş ve onu silah gücüyle ortadan kaldırmanın mümkün olmadığını fark ettiğinden, içeriden zayıflatma yolunu seçip Anadolu'da zaten Osmanlı merkezi yönetimiyle sürekli problemleri olan Türkmen zümreleri arasında sistemli ve yoğun bir mezhep propagandasına girişmişti.54 Bu konuda bugüne kadar yayımlanan bazı ciddi ve önemli araştırmaların ortaya koyduğu sonuçlara bakılacak olursa, Osmanlı-Safevi mücadelesinin, esas itibariyle siyasal bir rekabetten kaynaklandığı, bir Sünnilik-Şiilik mücadelesi olmadığı ve Safevi Devleti'nin Şiiliği, Osmanlı Devleti'nin de Sünniliği bir siyasal araç olarak kullandığı ortaya çıkıyor. Ama bu mücadele aslında bir mezhep mücadelesi olmasa bile, sonuç itibariyle yine de Şii propaganda Osmanlı topraklarına Sünniliğe karşıt başka bir İslam yorumunu taşımış ve iki kesim arasında (bugün dahi devam eden) inanç ayrılığına dayalı bir münaferetin doğmasına da yol açmıştı.55

İşte, ister siyasi amaçlardan dolayı, ister bu belirtilen sebep veya her ikisinin yüzünden olsun, Osmanlı merkezi yönetimi, Şii Safevi devletini İslam'dan sapmış, dolayısıyla küfre saplanmış olarak görüyor, onu sapkın (heretik) anlamını yüklediği Rafızî terimiyle nitelendiriyordu. Bununla da yetinmiyor, daha da ileri gidip onu kâfir ilan ederek gayrimüslim devletlerle aynı konumda değerlendiriyordu. Ne var ki, iş bu kadarla da kalmamış, bu mücadelenin şiddeti içeriye de yansıyarak, Safevi propagandası sonucu Osmanlı hâkimiyetini artık tanımaz olan önemli bir yerleşik ve konar-göçer halk kesimi, Rafızî ve Kızılbaş adı altında, bundan böyle Sünni Osmanlı iktidarının içerdeki hasmı durumuna düşmüştü. Böylece, İslam'ı kabul ettikleri tarihlerden bu yana Türk tarihinde ilk defa Anadolu'nun Müslüman Türkler'i Sünni ve Kızılbaş (Alevi) olmak üzere, birbirine muarız iki kesime bölünmüş oluyordu. Osmanlı-Safevi mücadelesi, Osmanlı merkezi yönetiminin gözünde, yalnız dahildeki halkın değil, bundan böyle Müslüman dünyanın da Sünni ve Rafızî olarak ikiye bölünmüş bir biçimde algılanmasına ve dış siyasetini ona göre düzenlemesine yol açtı. Artık Osmanlı merkezi yönetimi, tıpkı 11. yüzyılda Büyük Selçuklu Devleti'nin yaptığı gibi, kendini bundan böyle Rafızî akımların ortadan kaldırılmasına ve Sünniliğin güçlendirilmesine adayacaktı.

## IV. OSMANLI RESMİ İDEOLOJİSİNİN TEMEL KARAKTERİSTİKLERİ

Buraya kadar ana unsurları ve temel kavramlarıyla mümkün mertebe özetleyip tartışmaya çalıştığımız Osmanlı resmi ideolojisi ve bunun oluşturduğu düzen göz önüne alındığında, Osmanlı Devlet düzeninin yapısal özelliklerini ve temel karakteristiklerini belli ölçüde tespit edebilmek, böylece niçin birtakım muhalefet

çevrelerinin oluştuğunu, bunların niçin merkezi yönetime karşı çıktıklarını anlayabilmek mümkün olabilecektir kanaatindeyiz. Fakat şunu hemen belirtelim ki, bu özellikler ve karakteristiklerin yüzde yüz anlamında tarihi olaylara uygun olduğunu iddia edebilmekten uzağız. Daha başlarda söylediğimiz gibi, Osmanlı resmi ideolojisinin kullandığı bazı kavramları, o zaman anlaşıldığı gibi anlayabilme konusunda bugün ne ölçüde isabet kaydettiğimizi kendimize sormalıyız. Ayrıca ideoloji gibi soyut bir kavramın zaten çok kaygan bir biçimde dışa yansıyan görüntülerini bizim bugün ne kadar doğru algılayabildiğimizi düşünmemiz gerektiğini, ister istemez bunları kendi anlayışımız doğrultusunda yorumlama yoluna gittiğimizi de hiçbir zaman unutmamalıyız. Bununla beraber, bütün bunlar, söylenebilecek olanların tarihsel olguya ve gerçeğe uzak olduğu anlamına da gelmemelidir.

Osmanlı resmi ideolojisi ve buna dayalı düzen daha ilk bakışta iki mühim karakteristik ortaya koyar: A) Koyu bir merkeziyetçi devletçilik, B) dinsellik.

A) Merkeziyetçi Devletçilik

Osmanlı resmi ideolojisi, görülebildiği kadarıyla koyu bir merkeziyetçi ve devletçi karakter yansıtır. Hatta tarihte Emeviler'den bu yana İslam devletleri içinde hiçbirinin Osmanlılar'daki kadar merkeziyetçi ve devletçi bir yapı arzettiği söylenemez. Bunun belki en mühim göstergelerinden biri, güçlü İslami kimliğine rağmen Osmanlı Devleti'nin İslam'a, bünyesindeki farklı etnik ve dini cemaatleri bütünleştirici bir rol biçmemiş olmasıdır. Aksine, o bu bütünleştirici rolü, "vergi vermek suretiyle kendisinin siyasal hâkimiyet ve otoritesini tanıma ve boyun eğme" faktörüne yüklemiştir. Osmanlı Devleti kendisini, işte bu faktörün bir arada tuttuğu etnik-dini cemaatler (millet sistemi) arasındaki farklılıkları koruyan ve teminat altına alan bir konuma yerleştirir. Buna rağmen cemaatler arasındaki ilişkileri düzenleyici değil, kontrol edici bir tutum takınır. Bu sebeple de kendisini yalnızca Müslüman tebaanın temsilcisi olarak değil, işte bütün bu etnik ve dini farklılıkların üstünde ve kesişme noktasında, hepsinin temsilcisi olarak görür. Meşhur "Osmanlı" teriminin ihtiva ettiği tipik Osmanlı kimliğinin anlamı burada belirginleşir. Bu anlayışın tabii bir sonucu olarak Osmanlı Devleti kendisini Devlet-i İslamiyye diye değil, Dev-let-i Aliyye-i Osmaniyye (veya bunun kısaltılmışı olan Devlet-i Aliyye) diye isimlendirmiştir. Uzun yüzyıllar boyunca bütün diplomatik belgelerde kullanılan tâbir budur.

İşte bu yüzden Osmanlı Devleti bütün İslami kimliğine rağmen, kurduğu düzenin yürüyebilmesi için merkeziyetçi devlet ruhunu egemen kılmıştır. Onun bu karakteristik vasfı, aslında kendisinin de geleneklerinin vârisi bulunduğu klasik İslam devlet anlayışından değil, Türk kökeninden (belki biraz da Bizans etkisinden) gelmektedir. Bu özelliği dolayısıyla Osmanlı resmi ideolojisinde devletin bekası her şeyin üstünde ve her şeyden

önce gelir. Bu o kadar güçlü bir motivasyondur ki, bizzat hanedanın da üstündedir. Devletin bekası ve nizam-ı âlem için hanedan mensuplarının feda edilmesinden kaçınılmayan bir düzende, devlete muhalif yapılanmalara, oluşumlara asla müsamaha edilmeyeceği çok açıktır. Bu oluşumlar en ağır biçimde, ölümle cezalandırılır ve ortadan kaldırılmaları için en şiddetli yöntemlere başvurulur. Bu noktada Osmanlı merkezi iktidarı, hiçbir engel tanımaz.

Bu koyu merkeziyetçi devletçi karakter, çok tabii olarak mevcut düzene de yansımıştır. Nitekim Osmanlı Devleti'nde yönetenler ile yönetilenler, klasik İslam devletlerinin hiçbirinde rastlanmadığı kadar açık ve belirgin hatlarla birbirinden ayrılmış ve kesin statülere kavuşturulmuştur. Bu statüler, en alt kademesinden en üstüne varıncaya kadar tipik bir askeri bürokrasi (bureciucrcıtie müitaire) tarafından kendi sistemi içinde oldukça rasyonel bir teşkilatlanmaya tâbi tutulmuştur.

B) Dinsellik

Burada şunu hemen belirtelim ki, Osmanlı resmi ideolojisinin ikinci tipik karakteristiği olan dinsellik, daha önce de işaret edildiği üzere, dinin apayrı, siyasi iktidar ve hâkimiyetten bağımsız, iyi örgütlenmiş bir alana sahip olduğu bir dinsellik değildir. Tâbir caizse bu, devletçi bir dinselliktir.
Osmanlı resmi ideolojisinin bu karakteristiğinin, en fazla belirginleştiği birinci alan, cihad ve gaza konusundadır. Osmanlı sultanlarının kullandıkları mücahidlik ve gazilik unvanları hem Doğulu ve Batılı hükümdarlara yollanan name-i hümayunlarda, fetihnamelerde, hem de yaptırdıkları mimari eserlerde özellikle ve gösterişle vurgulanır.
İkinci alan ise, resmi ideolojiye ve onun yapılandırdığı düzene karşı oluşan muhalefet çevrelerine karşı yöneltilen ithamlardır. Bu ithamlar, koyu bir Sünnilik anlayışında temellendirilir. Suçlamalarda da sürekli dinsel kavramlara atıflar ve vurgular vardır. Böylece bu çevrelerin en zayıf yerlerinden vurulup Osmanlı toplumsal düzeni içinde toplum dışılıkları veya başka bir ifadeyle "daire dışı"lıkları özellikle öne çıkarılır ve mahkûmiyetleri gerekçelendirilir. Devlet böylece hem kendini bu çevrelere karşı kamuoyu nazarında meşru bir konumda savunmuş, hem de onları mahkûm etmiş olarak amacına ulaşır.
105
# İKİNCİ BÖLÜM
# OSMANLI TOPLUMUNDA ZINDIK VE MÜLHİDLERİN TOPLUMSAL VE İDEOLOJİK TABANI
106
## I. OSMANLI YÜKSEK ULEMA SINIFI: İÇ YAPI, BİLİMSEL ZİHNİYET, BÜROKRATİK FONKSİYONLAR VE SOSYAL STATÜ AÇISINDAN GENEL BAKIŞ (14.-17. YÜZYILLAR)
Ele aldığımız dönem boyunca ortaya çıkan zendeka ve ilhad hareketlerinin bir bölümü, Osmanlı başkentindeki ulema kesimiyle ilgilidir. Ulema içindeki bu hareketlerin bir kısmı, İslami inanç ve esasların belli ölçüde materyalist açıdan yorumlanması veya gerçek bir ateizm şeklinde göründüğü gibi, bir kısmı da başka dinlerle İslam arasında bir senkretizm şeklinde ortaya çıkıyor. Ulemanın, Osmanlı tarihinin belki en ilginç toplumsal kesimlerinden birini teşkil etmesi itibariyle, bu kesimde meydana gelen her türlü sosyal hareketin gerek merkezi yapıyı, gerekse kamuoyunu her zaman yakından etkileyen biçimler aldığını hatırdan çıkarmamak gerekir. Dönemin entelektüel çevrelerinin önemli bir kesimi, hiç şüphe yok ki ulemadan oluşmaktadır.
Uzun yüzyıllar büyük bir imparatorluğun ideolojisinin oluşturulmasında, teşkilatlanmasında ve yönetiminde, kültürünün üretilmesinde en önemli rollerden birini, belki de birincisini oynamış bulunan bu sınıfın geleneksel köklerinin, toplumsal bünyedeki ve devlet yapısındaki yerinin ve fonksiyonlarının, siyasi ve bürokratik konumunun, ilişki ağlarının kav-ranmasıyla, Osmanlı uleması içinde meydana gelen zındıklık ve mülhidlik olaylarının anlaşılmasının çok yakından ilgili olduğuna şüphe yoktur. Bu sebeple bu amaca yönelik bir genel bakış, Osmanlı toplumunda, bizi ilgilendiren dönemde, ulema sının içindeki zendeka ve ilhad olaylarının mey-dana geliş sebeplerini ve mahiyetlerini açıkça görebilmemizi önemli ölçüde kolaylaştıracaktır.
Böyle bir genel bakış yapıldığında hemen dikkati çeken nokta, Osmanlı İmparatorluğu'nda ulemanın, eski Müslüman devletlerdeki ulemadan temelde farklı bir konumda olduğudur. Bu imparatorluğun toplumsal yapısı içinde ulema (ehl-i ilim), askerler (ehl-i seyf), bürokratlar (ehl-i kalem) ve nihayet ehl-i ziraat ve ehl-i hiref

denilen çiftçi, tüccar ve esnafla birlikte, Osmanlı toplumsal piramidinin erkân-ı erbaa, denilen dört ana rüknünden birini meydana getirir. Bilindiği gibi Osmanlı resmi terminolojisinde ulema mesleği silk-i ilmiye, tarîk-i ilmiye terimleriyle ve buna mensup olanlar ulema diye anılır. Gerçekten ulemanın, Osmanlı toplumunun klasik yapısı içinde başlı başına bir sınıf teşkil ettiğini söylemek, özellikle bu tabakanın genel karakteristikleri göz önüne alındığında, hiç de mübalağalı sayılmamalıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nda ulemanın bu sınıfsal konumunun, 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Fatih Sultan Mehmed'in merkeziyetçi politikasıyla çok yakından bağlantısı vardır. Daha doğrusu, belirtilen dönemde ulema bu konuma oturtulmuştur. Osmanlı uleması esas itibariyle İslam tarihinin ortaya çıkardığı bu sınıfın, Şii ulemanın aksine, tam anlamıyla devlete eklemlenmiş şekliyle en son gelişim aşamasını temsil eder.

İslam tarihinde bir ulema zümresinin ortaya çıkışı, aslında yaklaşık olarak Emevi devrinin (661-750) ortalarından itibaren gözlemlenebilir. Teorik olarak İslam'da bir ruhban (rahipler) sınıfının olmadığı, Peygam-ber'den nakledilen "İslam'da ruhbanlık yoktur" (Lâ rahbâniyyete fi'l-Is-lam) hadisine dayanılarak hep söylenegelmiştir. Fakat pratikte bunun pek de böyle olmadığım görmek zor değildir. Zira diğer kitaplı dinlerdeki statüsünün tam anlamıyla bir benzeri olmasa da, yaklaşık 8. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında, İslam ülkelerinin genişlemesi ve İslam toplumlarının büyüyüp çeşitlenip karmaşıklaşması sonucu beliren ihtiyaçlar karşısında, dini emirlerin, kuralların yorumlanması, halka açıklanması ve bazı meselelerde karar ve hüküm mercii olma konusunda uzmanlaşmış bir zümrenin teşekkülü er geç zorunlu hale gelecekti, nitekim öyle de oldu. Bu sebeple, bu zümrenin toplumsal yapı içinde yavaş yavaş belirli bir statü oluşturarak bir sınıf haline geldiğini, tarihsel bir gerçeğin ifadesi olarak görmemiz gerekir.1 Özellikle Şii İran'da ulemanın, Sünni ulemadan çok daha önce, 9. yüzyıldan itibaren bu belirtilen fonksiyonları yüklenerek tam anlamıyla ruhani yetkilere ve otoriteye sahip bir çeşit ruhban sınıfı oluşturduğu söylenebilir.2 Ancak İslam dünyasında bir ruhban sınıfı özelliğini gösteren yalnız ulema değildir. Ulema bu sınıfın bir kesimini teşkil eder; diğer kesimini ise sûfiler (denişler ve şeyhler) oluşturur ki bu, özellikle İslam toplumlarının, bu arada Osmanlı sosyal tarihinin derinlemesine tahliline ihtiyaç gösteren apayrı bir konusudur.

Arapça âlim kelimesinin çoğulu olan "ulema"nın, bilhassa Peygamber zamanından itibaren, Kur'an-ı Kerim'i, hadis denilen Peygamber'in sözlerini, dolayısıyla İslam'ın prensiplerini anlayıp anlatabilecek, yorumlayabilecek niteliklere sahip olan kişiler için kullanıldığı, münhasıran Emevi devrinin sonlarıyla Abbasi devrinin ilk yüzyıllarından itibaren de, ilerleyen zaman boyunca, tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi dini bilim dallarının gelişmesine paralel olarak bu alanlarda uzmanlaşmış, bunların yorumunu yapıp öğretimiyle meşgul olmuş olan kişileri ifade ettiği muhakkaktır. Bu uzmanlaşmaya yönelik eğitim, medreselerin bulunmadığı eski dönemlerde, Peygamber devrindeki Mescidü'n-Nebî'de bizzat onun tarafından icra edilen eğitim geleneğinin bir devamı olarak ya camilerde, veya âlimlerin kendi evlerinde gerçekleştiriliyordu.

Camiler İslam dünyasında bir ibadet yeri olmanın çok ötesinde, bir hayli erkenden hem toplum, hem siyaset, hem de eğitim-öğretim faaliyetlerinin merkezi haline gelmişti. Buralarda bu eğitim ve öğretimi veren ulema, maaşını devletten almıyordu; her biri kendi geçimini sürdürecek (genellikle de ticaret gibi) bir geçim kaynağına sahipti. Her âlimin camilerde bir ders halkası (halekatü'd-ders) vardı. Öğrenciler veya meraklı dinleyiciler, hangi konularda bilgi edinmek istiyorlarsa, o dersi veren âlimin ders halkasına katılırlardı. Bu eğitimin dini bilimlerde ne ölçüde kaliteli olduğu konusunda, buralarda yetişenler hakkında tabakat kitaplarında verilen bilgiler, ayrıca

kendi yazdıkları ve günümüze kadar gelen eserler yeterli göstergelerdir. Ayrıca İslam dünyasında dini bilim ve düşünce alanında meydana gelmiş pek çok mektebin, hatta mezhebin, bu cami eğitiminden ve camide yapılan tartışmalardan doğduğunu da biliyoruz. Günümüz camilerinin çoktandır kaybettiği bu fonksiyonlar, İslam dünyasının klasik dönemine ait bilim hayatının en canlı mekânlarındandı.3 İşte ulema tipi, İslam toplumları içinde bu mekânlarda doğdu.

Ulemanın eskiden beri İslam toplumlarında çok önemli bir yeri ve nüfuzu olmuştur. Bu nüfuz bir yandan halk, diğer yandan bununla bağlantılı olarak devlet nezdinde ortaya çıkıyor. Halk nezdindeki nüfuz ve itibar, bir yanıyla tabii ki ulemanın İslami ilimleri en iyi anlayan ve yorumlayan kişiler olarak düşünülmelerinden, diğer yanıyla da İslam'ın emir ve yasaklarını, bunlarla ilgili olarak yaptıkları yorumlan en iyi kendi şahıslarında uygulayan, yaşayan ve yaşatan kişiler olarak algılanmalarından doğuyordu. Ancak bu nüfuz ve itibar, onlara önemli bir sorumluluk da yüklemekte, ulemayı halk nazarında saygı duyulması, örnek alınması, çeşitli konularda fikrine ve görüşlerine müracaat edilmesi gereken bir hakem olarak öne çıkarmaktaydı. İşte bu imajıyla ulema, bir anlamda halk kitleleriy-le hükümet ve diğer siyasi otorite mercileri arasında kendiliğinden bir aracı konumuna yükseliyordu. Böylece, devlet ve hükümet nezdinde de dikkate alınması, sözlerine kulak verilmesi gereken bir konum elde ediyor ve belli bir otorite ve saygınlık kazanıyordu.4 Bu da ulemânın devlet nezdindeki itibarını güçlendiriyordu. Devletin ulemaya gösterdiği itibar, ulema vasıtasıyla halkın kontrolünü ve devletin yanında tutulmasını sağlamak gibi pratik bir sonucu da sağlıyordu. Sünni Müslümanlıkta ulemanın hem devlet, hem de kamu nezdindeki bu otoritesinin kaynağı, Şii ulemanın aksine, dini ve ruhani değil, tamamiyle kendi şahsi bilimsel kapasiteleri ve yaşayışlarıydı. Bu kapasite ve yaşayış ne kadar güçlü ve derinlikli olursa, ulemanın saygınlık ve itibarı da tabiatıyla o oranda fazla oluyordu. Henüz medreselerin, özellikle devlet eliyle açılmış medreselerin bulunmadığı bir dönemde, yani yaklaşık 11. yüzyıla kadar ulemanın bu konumu, ona devlet ve siyasi iktidar çevreleri nezdinde önemli ölçüde bağımsız bir statü kazandırmış ve sahip olduğu otorite bu çevrelerde zaman zaman etkili olabilmiştir. Ortaçağ İslam kronikleri ve tabakat kitapları, bu dönemde yetişen bazı büyük ulemanın siyasi iktidar çevrelerine karşı halkın menfaatlerini ve kendi fikirlerini savunmaktan çekinmediklerine, uygun bulmadıkları işleri bizzat halifelerin yüzüne karşı cesaretle eleştirip karşı koyduklarına dair epeyce ilginç örneklerle doludur. Bunların en unutulmazlarından biri, Mutezile mezhebini resmi mezhep haline getiren Abbasi halifesi el-Me'mun'un ısrar ve baskılarına rağmen, Ahmed b.
Hanbel'in hapis ve işkenceye maruz bırakılma pahasına yaptığı Ehl-i Sünnet savunmasıdır.

Şüphesiz o zamanlar ulemayı böyle devletten bağımsız bir konumda tutan, halk nazarındaki itibarları kadar, ekonomik bağımsızlıkları, yani geçimlerinin devlet tarafından değil, bizzat kendilerince sağlanmış olmasıydı. Ulemanın bu durumda devlet nezdinde zaman zaman bir korku kaynağı oluşturduğu da görülür. Bernard Lewis, İslam'ın ilk devirlerinde ulemanın devletle ilişkisinin epeyce mesafeli olduğunu, çünkü insanların ve özellikle ulemanın, devleti, varlığı lüzumlu, ancak karışılmaması, yakınlık kurulmaması gereken bir kötülük olarak değerlendirdiğini ifade eder. Fakat bir süre sonra bu ilişki ister istemez kurulmuş, ulema sık sık desteklerine başvuran hükümdarlara yardım ettikleri gibi, çoğu zaman da uygulanması mümkün olmayan ütopik tavsiyelerde bulunmuşlardır. Mesela Peygamber'in ve Dört Halife'nin (henüz heterojen hale gelmemiş, karmaşıklaşmamış sınırlı İslam toplumunda icra ettikleri) artık çoktan kutsallaştırılmış ve idealize edilmiş uygulamalarını ideal siyaset olarak

önermişlerdir. Şii ulema ise Peygamber'in ve Hz. Ali'nin uygulamalarını devlet idaresine örnek göstermiştir.5
Aslında ulemanın gerek Emevi döneminde, gerekse Abbasi döneminin önemli bir bölümünde, devletle olan ilişkilerinde iki değişik tavır ortaya koyduğu, bir kısmının bu ilişkilere yanaşırken, bir kısmının bundan olabildiğince kaçındığı görülüyor. Yanaşanların bir kesimi devlet hizmetlerini memnunlukla kabullenirken, bir kesiminin bunu isteksizlikle karşıladığını, hatta bu yüzden halife ve sultanların verdiği ağır cezalara maruz kaldıklarını müşahede etmek zor değildir. Kabul etmeyenlerin, halk nazarında daha yüksek bir saygınlık kazandıkları, dinin hakiki bekçileri olarak değerlendirildikleri söylenebilir. Nitekim Bernard Lewis, popüler sempatinin devlet hizmetini kabul etmeyenlerden yana olduğunu ve bunun dini edebiyata da yansıdığını vurgular.6
Ne var ki, 11. yüzyıldan itibaren, Büyük Selçuklular zamanında, başta 1065-1067 yılında Bağdat'ta açılan olmak üzere devlet tarafından kurulan ünlü Nizamiye medreseleriyle birlikte ulema, devlet ve siyasal iktidar merkezleri karşısındaki bu bağımsız konumunu önemli ölçüde kaybetmeye başlamıştır. Esas olarak, hem siyasal otoriteyi, hem de toplumsal düzeni tehdit etmesi sebebiyle dönemin önemli bir problemi haline gelen Bâ-tınîliğe karşı Sünni inançları savunmak amacıyla açılan bu medreseler, ister istemez siyasal otoritenin, dolayısıyla da resmi ideolojinin üretim ve savunma kurumları haline geldiler. Sünni İslam'ın dört büyük mezhebinden biri olan Şafiîlik, büyük Selçuklu veziri ve ünlü devlet adamı Nizâ-mülmülk'le birlikte Selçuklu devletinin resmi mezhebi oldu ve öne çıktı. Devletin kurduğu medreselerin hocaları, artık devlet tarafından atanmaya, maaşlarını devletten almaya başladılar. Ders programlan devlet tarafından belirlendiği gibi, okutulacak kitaplar da yine devlet tarafından seçiliyor ve bunların dışında kitap okutulmasına kesinlikle izin verilmiyordu.7
Bu, İslam dünyasında ulemanın bundan böyle devlet kontrol ve hâkimiyetine girdiği, başka bir ifadeyle, bilimsel düşüncenin siyasi otoritenin emir ve denetimi altına alındığı, dolayısıyla ulemanın devlete eklemlendiği, devletin paralı bir memuru olduğu yeni bir süreci başlattı. Bu süreç, artık İslam dünyasında bilimin ve bilimsel düşüncenin amatör bilimsel amaçlar için değil, devlet menfaatleri, siyasi çıkarlar yahut resmi ideolojiyi takviye için üretilmesi anlamına geliyordu; işte Osmanlı uleması, bu sürecin yerleştirdiği böyle bir geleneğin vârisi oldu.
İlk Osmanlı uleması genellikle Anadolu dışından veya Osmanlı Beyliği haricindeki diğer beyliklerden gelen şahsiyetlerden oluşuyordu. Bu şahsiyetlerin, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında, gerek mevcut topraklarda, gerekse yeni fetihlerle ele geçen bölgelerdeki ilk idari ve siyasi teşkilatlanmanın ve kurumlaşmanın mimarları olduğunu çok iyi biliyoruz. Şakâ-yık-ı Nu'mâniyye'ât biyografileri mevcut olup özellikle Osman ve Orhan devirlerinde yaşamış görünen ulema arasında bunlar hemen dikkati çekiyor. Aralarında Arap ve Fars kökenlilerin de bulunduğu bu ulema, genellikle tahsillerini ve ihtisaslarını Mâverâünnehir, Irak, Suriye ve Mısır gibi İslam ülkelerinin evrensel şöhret sahibi eski ve köklü medreselerinde tamamlamış olup gerek eğitim alanında, gerekse bürokraside hizmet veriyorlardı. 14. yüzyılın ortalarında Anadolu'yu ziyaret eden ünlü Mağripli seyyah İbn Battuta, gezip gördüğü şehirlerde rastladığı Arap veya Fars kökenli bu ulema ve bürokratlardan söz eder.8 İleride üzerinde duracağımız Molla Kâbız (Kâbız-ı Acem) ve çok muhtemel olarak Hakim İshak 16. yüzyılda, Nadajlı Sarı Abdurrahman 17. yüzyılda imparatorluk başkentinde çalışmakta olan gayri Türk (hatta Nadajlı Sarı Abdurrahman muhtemelen gayrimüslim) kökenli ulemadandı. Bu kabil ulemanın İslam anlayışında ve yorumlarında, çok tabii olarak kendi toplumsal ve kültürel kökenlerinin veya bu

kökenlerin yönlendirdiği şahsi eğilimlerinin etkisi bulunuyordu. Bu etkileri biz Şeyh Bedreddîn'de, isimlerini saydıklarımızda ve Osmanlı kaynaklarının zikretmediği, ama Batılı gözlemcilerin şahit olup kendi eserlerinde bahsettikleri -aşağıda örneklerini vereceğimiz- başka ulemada müşahede edebiliyoruz. Görüldüğü üzere bu tür yabancı kökenli ulema, yalnız kuruluş devrinde değil, daha ileriki yüzyıllarda da İstanbul'a gelmeyi sürdürmüşlerdir. Arap ülkelerinin zaptını takip eden yüzyıllarda, bir kısım ulemanın İstanbul'a geldiğini veya getirtildiğini biliyoruz. Mesela Mısır'ın fethini müteakip buradan bir kısım Arap ulemasının geldiği, bunlar arasında İbn Teymiyye mektebine mensup olanlarının da bulunduğu malum olduğu gibi, IV. Mehmed devrindeki ünlü Kadızâ-deliler hareketinin liderlerinden Üstüvânî Mehmed Efendi de yine bu mektebe mensup, Şam'dan gelme Arap kökenli ulemadan biriydi.9
İşte bu değişik köken ve meşreplere mensup ulemanın, imparatorluk başkentinin entelektüel hayatına önemli ölçüde renk kattığına şüphe yoktur. Bununla beraber, kuruluş döneminden itibaren ve bilhassa klasik dönemde, Anadolu halkından da pek çok kimsenin gerek İznik, Bursa ve Edirne gibi eski medreselere, gerekse Sahn-ı Seman ve Süleymaniye medreseleri gibi imparatorluğun en yüksek seviyedeki medreselerine öğrenci oldukları, buralarda tahsillerini tamamladıktan sonra ihtisas yapmak üzere yine yukarıda zikredilen ülkelere gittikleri ve bunların hemen tamamına yakınının geri dönerek çeşitli Osmanlı medreselerinde görev aldıkları müşahede ediliyor.
Görüldüğü gibi, özellikle Osmanlı başkent ulemasının sosyal tabanının çoğunluğu, kuruluş devrinden ileriki yüzyıllara doğru -ve bilhassa klasik dönemden itibaren- yerli tebaadan oluşmakta, bununla beraber, belli ölçüde de olsa, Arap ve Fars kökenli unsurları da içinde barındırmaktaydı. İşte konumuzu teşkil eden zendeka ve ilhad hareketlerinin de daha çok bu yabancı kökenli ulema arasında meydana geldiği dikkat çekiyor.
Demek oluyor ki, esas itibariyle 14. yüzyıldan başlayarak, ama asıl 15. yüzyıldansitibaren işte böyle bir sosyal tabanın oluşturduğu, artık iyice belirginleşmiş bir Osmanlı ulema sınıfından söz etmek mümkündür. Ancak ilmiye silki yahut tarîk-i ilmiye tâbir edilen bu ulema mesleğinin kapısı, belli yollardan geçen bütün Müslüman reayaya teorik olarak açıktı. Ne var ki, gerçekte bu kapıdan içeri girmek o kadar da kolay bir iş değildi. Bu sınıfa dahil olabilmek, Osmanlı yönetim sektörlerinin hemen hepsinde
yürürlükte olan intisap yahut bugünkü deyimle patronaj sistemine tâbiy-di. Bu sistem, "ilmiye silkine sülük" edecek bütün adaylar için söz konusu olmakla beraber, merkezde bulunanlar için avantajların daha fazla olduğu bir gerçekti ve başkent medreselerine kadar kat edecekleri yol taşrada oturanlara nispetle daha kısaydı. İlmiye silkine yahut tarîk-i ilmiyeye intisap edebilmek, taşradaki en az itibarlı medreseden merkezdeki (mesela Sahn-ı Seman veya Süleymaniye medreseleri) en yüksek itibarlı medreselere kadar bir derecelenmeye tâbi olan nisbeten uzun bir tahsil sürecine ihtiyaç gösteriyordu. Müstakbel âlim adayı, eğer taşradaysa İstanbul medreselerine ulaşmak için bütün kademeleri sırayla aşmak, bu esnada okunması gereken dersleri, daha doğrusu kitapları, aşağıdan yukarıya, yani en basitinden en tafsilatlısına doğru bir sıra takip etmek suretiyle belli bir hocadan "okumak" zorundaydı. Bu, gerçekten yüzüne bir "okuma"ydı; bu yüzden icazetnamelerde geçen kıraat tabiri doğru bir tabirdi. Alim adayı, her kademeyi bitirdikçe, hocasının tavsiyesiyle bir üst ders veya kitap için daha yetkili bir hocaya gitmek zorundaydı. Böylece tahsilini tamamlayıp icazetini aldıktan sonra merkeze, yani İstanbul'a gelebilme imkânını elde ederse, burada devlet kesiminde nüfuzlu birinin himayesine girmek, dolayısıyla onun çevresine intisap etmek suretiyle eğitim sahasında veya

bürokraside kendine bir görev edinme imkânını bulabilirdi.10 Bu görevde yükselerek en üst kademelere çıkabilmek, yine aynı sistemle mümkün oluyordu.11
Muhtemelen mevlânâ kelimesinin kısaltılarak söyleniş biçiminden başka bir şey olmayan munla (molla) kelimesiyle nitelendirilen Osmanlı ulemasının gerek eğitim, gerekse bürokrasi sektöründe söz konusu bu mevkileri birer birer kat edebilmesini sağlayan intisap sistemi, ulema adaylarının bürokratik hiyerarşide saraya kadar uzanan geniş bir ilişkiler ağı kurabilmelerine ihtiyaç gösteriyordu. Bu ise tamamiyle onların kendilerini gösterebilmelerine, isim yapabilmelerine bağlıydı. Genellikle merkezdeki yüksek bürokrasiye adım atabilmenin yolu, 15. yüzyılın ortalarından sonra artık Sahn müderrisliğinden geçiyordu. Bu yüzden Sahn müderrisliği, ulemadan pek çok kimsenin hararetle arzuladığı bir mevkiydi.12 Bu keyfiyet, Osmanlı İmparatorluğu'nda bilimin neden fazla gelişemediğini, ulemanın amatör bilimsel hedefler peşinde koşmak ve ümera ile yakın ilişkiler geliştirmekten olabildiğince uzaklaşmak yerine, neden bu ilişkileri kovalamayı tercih ettiğini iyi açıklıyor. İmparatorluğun merkeziyetçi yapısı, mesleğinde parlayan ve başarı gösteren ulemaya cazip bürokratik mevkiler vermek suretiyle böyle bir tercihi adeta teşvik etmektedir. Bunun ise merkezdeki ulema arasında hemen her devirde mevcudiyetini koruyan koyu bir rekabet ve kıskançlık ortamı yarattığı görülüyor. Fatih devrinin ünlü âlimlerinden Molla Lût-fi'nin, böyle bir kıskançlık kombinezonunun kurbanı olduğunu söyleyebiliriz. Şakâyık-t Nu'mâniyye, bürokraside yükselerek önemli mevkileri ele geçirebilmek uğruna birbirlerinin aleyhine olmadık haset, kin, buğz ve ayak oyunları sergileyen ulemanın hikayeleriyle doludur. Nitekim ulema arasındaki bu sağlıksız rekabet ortamı ve yarattığı menfiliklerin ulaştığı rahatsız edici boyutun, bizzat Veziriazam Lûtfi Paşa tarafından Kanuni Sultan Süleyman'ın dikkatine sunulacak kadar önem arz ettiği gözleniyor.13
Bu sağlıksız rekabetin Osmanlı ulemasının bilimsel alanda kendilerini geliştirmek yerine dikkatlerini belirtilen ayak oyunları üzerinde toplamalarının, genel çizgi itibariyle bilimsel açıdan inanılmaz bir kalitesizliği beraberinde getirdiğine şüphe yoktur. Hatta bazı durumlarda büyük şöhret sahibi yüksek ulemanın bile bu şöhretlerinin, bilimsel alandaki kapasitelerinden ziyade, ifa ettikleri devlet görevlerinden ileri geldiği, zaman zaman yetkili ağızlarca vurgulanmıştır. Nitekim Veziriazam Lûtfi Paşa'nın, Ebussuud Efendi gibi zamanın en büyük ulemasından birinin bile gerçekte şöhretiyle mütenasip ilim sahibi bulunmadığını söylediği nakledilir.'4 M. Tayyib Gökbilgin, Osmanlı ulema sınıfı içinde gerek bilimsel kalite ve vazife anlayışı, gerekse ulema silkindeki yapısal bozulmalar bakımından ilk zaaf emarelerinin Kanuni Sultan Süleyman zamanında ortaya çıkmaya başladığını söyler.15 Şakâyık-ı Nu'mâniyye'dt "... ilminde yed-i tûlâ sahibi" diye zikredilen bazı ulemanın, hayatlarında bir tek satır bile kaleme almadıkları, ilgili metinlerdeki ifadelerden çıkıyor.
İşte, ulemanın medrese müderrisliğinden elde edemedikleri maddi ve manevi prestiji bürokratik mevkilerden sağlamaları yüzünden bu mevkilere yönelmelerini, Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri merkeziyetçi yapısının çok tabii bir sonucu olarak görmek gerekir. Bu eğilim, ulemanın ümera ile sıkı işbirliğine gitmesi sonucunu doğruyordu. Hodgson, ulemanın ümera ile olan bu yakınlaşmasını bir anlamda (bizim "din ve devlet özdeşleşmesi" dediğimiz) bir "sentez" (din ile devletin sentezi) olarak niteler ve ulemanın devlet kontrolüne girmesi karşılığında, şeriatın da devlet hayatının merkezine yerleştiğini belirtir.16 Ona göre, ulema ile ümera arasındaki bu ilişki, "yeni bir rejimin ani yükselişi sonucu değil, gazilerin kendilerini kitaplara vermiş ulemaya ve onların diktasına karşı asli kayıtsızlıkları içerisinde, yavaş bir tekâmül içinde gelişfmişti]."17

Bu ilişkinin, Hodgson'un söylediği gibi, şeriatı devlet hayatının merkezine yerleştirdiği bir gerçektir. Ama özellikle unutulmaması gereken bir başka gerçek şudur: Şeriatı ulema aracılığıyla kendi bünyesi içine alan devlet, (birinci bölümde açıklanmaya çalışıldığı üzere) ona bu bünyenin özelliklerini katarak kendi dünya görüşüne, yönetim anlayışına uygun siyasal bir nitelik kazandırmış, örfi hukuku pek çok alanda devreye sokarak onun bazı alanlarına müdahale etmek suretiyle önemli ölçüde kendi prag-matik amaçlarına elverişli hale büründürmüştür. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, "din devletleşmiş, devlet de bir anlamda dinleşmiş"tir. Bu da Osmanlı Devleti'ni öteki İslam devletlerinden ayıran kendine mahsus bir başka özellik olarak değerlendirilebilir.

İşte bu araştırma çerçevesinde ele almak istediğimiz -çok azınlıkta da olsa- bir kısım ulema ve daha yaygın olarak sûfiye çevrelerindeki zendeka ve ilhad hareketleri, birer cephesiyle bu vakıanın, yani dinin devletleşmesi (devletin kurumlarıyla iç içe girmesi), devletin dinleşmesi (din gibi kutsallık ve eleştirilemezlik kazanması), son tahlilde dini temsil eden zümrenin devletin kendi idari elemanı haline dönüşmesi olgusunun, bir bakıma, bu sayılan kesimler tarafından reddi gibi görülebilir.
Hiç şüphesiz bu süreç 15. yüzyılın ikinci yarısında merkeziyetçi devlet anlayışı çerçevesinde doruk noktasına ulaştı ve ulema sınıfı içinde bu çerçevenin özelliğine uygun, daha önceki hiçbir İslam devletinde görülmemiş, sımsıkı bir bürokratik hiyerarşik sistem yarattı. Bu sistem ise üzerine düşen görevi eksiksiz yerine getirerek Osmanlı Devleti'nin bünyesi içinde şeriat ile idari uygulamaları, Tanzimat'a kadar süren kusursuz bir ahenge dönüştürdü.18 Taşradaki en küçük bir medrese müderrisliğinden İstanbul'daki Sahn müderrisliğine, Sahıı müderrisliğinden imparatorluğun en yüksek ilmiye makamı olan şeyhülislamlığa kadar uzanan bu müthiş bürokratik ulema hiyerarşisi, Osmanlı İmparatorluğu'nda din-devlet iç içeliğinin, başka bir deyişle, din-devlet özdeşliğinin Osmanlıya mahsus en somut örneği sayılabilir.
Bu özdeşlik ulemayı, devletin reaya üstündeki otoritesinin teminatı durumuna getirirken, karşılığında da ona Osmanlı idari yapısının başlıca şu dört önemli sektörünün kontrolünü elinde tutma imkânını bahşediyordu:
1) Hukuk, 2) adliye, 3) din, 4) eğitim ve öğretim.
İşte, Osmanlı Devleti'nin bizzat örgütlediği bu müthiş hiyerarşinin belki en önemli fonksiyonlarından biri, milyonlarca kilometrekarelik bir alana yayılan bir imparatorluğun yönetiminin ihtiyaç gösterdiği kanunların üretilmesini sağlamaktı. Büyük ulema fevkalade bir beceriyle bu muazzam işin üstesinden geliyordu. Klasik döneme ait bugün elimizde bulunan yığınla kanunun üreticisi işte bu ulemaydı. Ayrıca, bir yandan kazaskerler aracılığıyla kalabalık bir kadılar zümresini, müftüler aracılığıyla muazzam bir imamlar ve müezzinler ordusunu ve oldukça kalabalık bir müderrisler topluluğunu bir tek şeyhülislamın denetiminde yönetirken, diğer yandan da vakıflar aracılığıyla, kurumlaşmış İslam'ı denetim altında tutuyordu.19 Bu, o zamana kadar İslam tarihinin gördüğü -bürokratik anlamda- en büyük ve en gelişmiş teşkilattı.
Osmanlı ulemasının imparatorluk genelinde icra ettiği bu dört fonksiyon, onu toplumsal yapı içerisinde sosyal statü itibariyle önemli bir konuma yerleştiren asıl faktördü. Vergiden muaf olmaları, geniş ve zengin vakıf gelirlerini kontrolleri altında bulundurmaları, mal ve mülklerini, hatta daha da öte, mesleki statülerini dahi çocuklarına miras bırakabilmeleri, onları diğer "padişah kulları" içinde -kelimenin tam anlamıyla- oldukça imtiyazlı bir "sınıf haline getiriyordu.20 Bernard Levvis'in Lady

Monta-igue'nün mektuplarından iktibas ettiği şu pasaj, bu teşhisi gerçekten doğrulayan çağdaş bir belge niteliğini taşıyor:
Bunlar imparatorlukta muazzam bir saygınlığa sahip yegâne şahsiyetler olup en hatırlı gelirler onların ellerinde bulunur. Büyük Senyör bütün halkının mutlak efendisi olmasına rağmen, onların mülklerine, yahut, kesintisiz bir şekilde evlatlarına intikal edebilen servetlerine dokunmaya asla cesaret edemez. Aslına bakılırsa onlar, sarayda bir mevki veya paşa unvanını kabul ederek bu imtiyazı kaybediyorlar. Bununla beraber, aralarında çok azı bunu kabul edecek kadar aklını kaçırmıştır. Siz, bütün ilimleri yutmuş ve neredeyse imparatorluğun bütün zenginliklerini kendilerine ilhak etmiş bu adamların gücünü rahatlıkla tahayyül edebilirsiniz.21
Osmanlı uleması, imparatorluğunun omurgasını teşkil eden ve yukarıda sayılan bu dört fonksiyonu acaba nasıl ve neye dayanarak icra ediyordu? İşte bu sorunun cevabı bir yandan Osmanlı bilim ve düşünce hayatını ilgilendirdiği kadar, bir yandan da konumuz olan zendeka ve ilhad hareketlerinin de püf noktasını oluşturur.
Osmanlı uleması bu fonksiyonları, pratik hayatı doğrudan doğruya ilgilendirdiği için üzerinde en fazla durulan, dolayısıyla da o zamana kadar iyice işlenebilen iki geleneksel bilim dalı aracılığıyla yerine getiriyordu: a. Fıkıh (Hukuk), b. Kelâm (Teoloji).
Osmanlı uleması, her iki bilim dalında da, İslam dünyasının yüzyıllar boyunca işleyerek oluşturduğu teori ve pratiğin birikimine vâris oldukları için epeyce temayüz etmişlerdi. Osmanlı ulemasının meydana getirdiği Türkçe ve Arapça fetva koleksiyonları, İslam hukukuna pratik alanda küçümsenemeyecek, önemli bir katkı oluşturur.22 Bu birikimi fıkıh dalında Kahire, Şam, Halep gibi Ortadoğu ülkelerinin klasik medreselerinden, kelâmda ise daha ziyade Mâverâünnehir medreselerinden sağlıyordu. Bu bilimlerden ilki, imparatorluğun teşkilat ve kurumlarını düzenlemekte ve yönetimde kullanılırken, diğeri ideolojisini üretmede en önemli araçtı. Bu iki geleneksel dini bilim disiplini, Osmanlı medreselerindeki munlalann (molla) en gözde ilgi alanlarıydı. İdeallerindeki yüksek bürokratik mevkilere ulaşabilmek, ancak bu iki alandan birinde veya her ikisinde gösterecekleri maharete bağlıydı. Bu yüzden Osmanlı medreselerinin temel eğitim programları, doğrudan doğruya insan sağlığıyla ilgili olan tıp ve günlük hayatla sıkı sıkıya bağlantılı hesap ve hendese (matematik ve geometri) ile kısmen ilm-i nücum (astronomi) bir kenara bırakılacak olursa, esas itibariyle fıkıh ve kelâm ile, hiç şüphesiz bu ikisini besleyen iki temel kaynak olan tefsir ve hadis bilimlerinden oluşuyordu.
Osmanlı ulemasının zikredilen bu bilimsel disiplinlerde yeni atılımlar yapma endişesi taşıdığını, orijinal eserler telif etme ihtiyacını hissettiğini -zaman zaman rastlanan tek tük istisnalar dışında- söyleyebilmek pek kolay görünmüyor. Onlar daha ziyade, mevcut toplumsal düzenin bozulmadan korunması ve devlet işlerinin aksamadan yürümesi amacına hizmet endişesini taşıdıkları için, kendilerinden üç-beş yüz yıl önce müteahhirûn (sonrakiler) denilen Gazzâlî'den sonraki Hanefi ve Mâtüridî uleması tarafından kaleme alınmış fıkıh ve kelâm eserlerini şerh etmeyi, onlara talik ve haşiye, hattâ haşiyelere haşiye, şerhlere şerh yazmayı tercih ediyorlardı. Bu konuda yapılmış bir araştırma, Osmanlı ulemasının, daha önceki yüzyıllarda yaşamış ulemadan kimlerin hangi eserlerini tercüme, şerh, talik veya haşiye yazmak üzere tercih ettiğini, Şakâyık-ı Nu'mâniyye'yı esas alarak tesbite çalışmıştır.23 Bu araştırmadan anlaşıldığına göre, fıkıh alanında özellikle Ali b. Ebîbekr el-Merginânî'nin (ö. 1196-1197) el-Hidâye isimli eseriyle, kelâmda ünlü âlim Nesefî'nin (ö. 1114) AkaicT'mt yine ünlü âlimlerden "Allâme" lakabıyla şöhret bulmuş Sâdeddîıı-i Teftâzânî'nin (ö. 1395) Şerhii'l-AkâicFi en gözde kaynaklar olarak büyük bir itibara sahiptiler.24

Kısacası, Osmanlı uleması arasında, bir yandan devletin bürokratik ihtiyaçlarını yerine getirme, öte yandan halkın inançlarının bozulmaması için gayret sarf etme gibi iki pragmatik endişenin şevkiyle, birincisi Ehl-i Sünnet dışı cereyanları bilimsel olarak çürütmek ve Ehl-i Sünnet'i güçlendirmek, ikincisi ise bu cereyanları hukuk açısından mahkûm etmek üzere, Kelâm ve Fıkıh, öne çıkan iki gözde bilimsel disiplin olarak yüzlerce yıl yerlerini korudular. Nakli ilimler tabir edilen bu dini bilimlerin öne çıkmasının, daha eski dönemlerde okutulmakta ve itibar görmekte olan mantık, felsefe, riyaziye vb akli ilimleri itibardan düşürmekle giderek koyu bir taassup ortamının oluşmasında önemli bir paya sahip olduğu genellikle kabul gören bir düşüncedir. 17. yüzyılda Kâtip Çelebi bu taassuptan acı acı şikâyet etmektedir.25 İran'da 15. yüzyılda Hurûfîler'in sıkı bir takibata uğrayarak Anadolu'ya akın etmeleri ve bu yüzyılın son yıllarında devreye giren ve 16. yüzyılda da bütün hızıyla devam eden Safevi propagandasının yarattığı yeni dalgalanmalar sebebiyle Ehl-i Sünnet inançlarının yoğun bir şekilde tahribata maruz kalmasıyla başlayan sapkınlık (herezi) akımlarına karşı devletin öncülük ettiği kampanya, ulemayı koyu bir savunma psikolojisi içine soktu. Başta zamanın ünlü şeyhülislamları İbn Kemal (ö. 1535) ve arkasından Ebussuud Efendi (ö. 1574) olmak üzere, dönemin uleması bütün gücüyle Şiiliğe ve Ehl-i Sünnet dışı her türlü mezhep ve tarikat eğilimlerine karşı amansız bir mücadele başlattı. İşte bu kitaba konu teşkil eden di-ni-sosyal hareketlerin, bu sözü edilen ortamın bir ürünü olarak görülmesi gerekir. Bu hareketlerin şiddetle üstüne giden ve onları amansızca yargılayan Osmanlı uleması, girdiği savunma psikolojisinin etkisiyle, bir daha geri dönmemek üzere koyu bir taassup ortamının hazırlayıcısı oldu. Bu taassup ortamı, ulema içinden, Şeyh Bedreddîn'den Lârî Mehmed Efen-di'ye uzanan ve devletle özdeş hale gelmiş Ehl-i Sünnet çizgisini zaman zaman zorlayan tipleri de çıkarmıştır.

Zamanın terminolojisiyle devletçe zındıklık ve mülhidlik olarak nitelendirilen bu karşı çıkışlar, acaba gerçekten Ehl-i Sünnet inançlarının yukarıda belirtilen faktörlerin etkisiyle taassuba dönüştürülmesine karşı bir tahammülsüzlüğün, bir protestonun eseri miydi? Veya sadece bir baskıya karşı çıkış mı, yoksa devletin elinde tam anlamıyla siyasal bir sisteme dönüşmüş olan Osmanlı Sünniliğine alternatif olabilecek ciddi bir bilim ve düşünce programı olarak mı gündeme geliyordu? Bu soruların cevabını ilerleyen sayfalarda görmeye çalışacağız.

## II. OSMANLI YÜKSEK SUFİ ÇEVRELERİ: TARİHSEL ALTYAPI, SOSYAL TABAN, DOKTRİN VE MERKEZİ YÖNETİMLE İLİŞKİLER AÇISINDAN GENEL BAKIŞ (14.-17. YÜZYILLAR)

Osmanlı yüksek sûfı çevrelerindeki zendeka ve ilhad hareketleri, sonuçta ulema kesimi içindeki hareketlere benzemekle beraber, hareket noktaları, ortaya konuş biçimleri ve amaçları itibariyle onlardan ayrılan bazı özellikler de sergilerler. Osmanlı sûfiyesinin de tıpkı Osmanlı ilmiyesi gibi, kökü İslam dünyasının klasik dönemine kadar inen uzun bir tarihsel geçmişi vardır. Bu geçmiş, Osmanlı sûfılığini teşkil eden çeşitli tarikat zümrelerinin tarihsel temelini oluşturur.Bilindiği gibi İslam dünyasında sûfilik, İslam'ın daha ilk yüzyılı içinde belirmeye başlayan siyasi ve sosyal değişimlere pasif bir tepki olarak önce zühdî (asetik) bir hayat tarzı şeklinde kendini gösterdi. Bir bakıma bu kaçınılmaz bir gelişmeydi. Daha Peygamber hayattayken etrafındaki sahabeden bazılarının mistik bir hayat tarzı sürdükleri bir yana, Peygam-ber'in kendisinin de bazı bakımlardan kuvvetli bir mistik karaktere sahip olduğu söylenebilir. Sûfı geleneğin sonradan kendi kökeninde gördüğü Üveys el-Karenî, Herem b. Hayyân, Hasan el-Basrî benzeri ikinci kuşak* şahsiyetler, gerçek anlamda sûfiler olmaktan ziyade, İslam'ın bozulması olarak değerlendirdikleri siyasi gelişme ve toplumsal değişmeleri kabulle-nemeyerek bizzat yaşamak suretiyle örneğini verdikleri

zübd ve takva hayatıyla bunları portesto eden zâhidlerdi {zühhâd).26 Bu protestolar o devirde tamamiyle ferdi nitelikteydi, hiçbir zaman toplumsal hareketlere dönüşmedi. Bu hareketlerin, zâhidliğin yine ferdi bir hayat şeklinde sûfı-liğe dönüşmesinden çok sonra, ancak teşkilatlı tasavvufun, yani tarikatla-nn ortaya çıkmasıyla gözlenebildiği, sûfilik tarihinin en açık olgularından' biridir.

Bu zühdi tepki bütün bir Emevi dönemi boyunca sürdü. Abbasi İm-' paratorluğu'nun alabildiğince geniş toprakları içinde, özellikle Hind-İran mistik kültürlerinin izlerini bütün canlılığıyla saklayan eski Mezopotamya' ve köklü bir Yahudi-Hıristiyan mistik geleneğinin kalıntılarını taşıyan Mısır ve Suriye'de Budist, Maniheist, Gnostik ve Neoplatonist etkilerle oluşturduğu sentezle27 zaman içinde gerçek bir mistik yapıya kavuştuğunu, '. 10. yüzyılda da sûfi hayat tarzına paralel olarak yavaş yavaş bazı teoriler de şekillendirerek sûfilik veya tasavvuf denilen olaya dönüştüğünü bugün daha iyi kavrayabiliyoruz.

Tasavvuf, teorik yapısı itibariyle, şeriatın, tevhid tâbir edilen "Allah'ın ortak kabul etmez tekliği"ni açıkça vurgulamak suretiyle "Yaratan"ı "yaratılan "dan ayırarak ortaya koyduğu Yaratan-yaratılan ayırımını, "yaratı-lan"ın "Yaratan"m tecellisinden ibaret olduğunu varsayarak izale etmeye çalışan bir mistik felsefedir diye özetlenebilir. Tasavvuf teorilerinin bütün varyantlarının, esas itibariyle, söz konusu bu ikiliğin ortadan kaldırılmasının bir aracı sıfatıyla "insan-ı kâmil" ve -bununla bağlantılı olarak- "velayet" teorisinde odaklaştığı söylenebilir.28 İnsanın ilahi gerçeğe ulaştığı son noktayı temsil eden insan-ı kâmil mertebesine, ancak velayet sistemindeki bütün kademelerin asılmasıyla ulaşılabilir. Sûfı, ait olduğu ilahi hakikatle tekrar birleşmek üzere bu kademeleri aşmaya çalışan kişidir.

İşte bu çerçevede bazı tasavvuf teorilerine dayalı gerçek anlamda mistik bir hayat tarzı olarak sûfilik, İslam öncesi eski mistik kültürlerin temsilcisi olan gayri Arap kökenli Mevâli tabakası arasında, özellikle de eski Mezopotamya topraklarında ilk İslam fetihlerini müteakip kurulmuş bulunan Basra ve Küfe gibi şehirlere gelip yerleşen Arap kökenli yeni nüfus arasında şekillenmeye başladı. Daha sonra bu şehirlere Bağdat gibi çok önemli bir merkezin de katılmasıyla, temelini bu üç şehrin oluşturduğu bir tasavvuf anlayışı gelişti. Irak mektebi denilen bu mektep, bir yandan Bayezid-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr benzeri Fars kökenli büyük sûfi te-orisyenleri İslam dünyasına kazandırırken, diğer yandan Seyyid Abdülkâ-dir el-Cîlî (Gîlânî) (ö. 1167) ve Seyyid Ahmed er-Rifâî (ö. 1182) gibi Arap kökenli büyük tarikat kurucularını tarih sahnesine çıkardı. Resmi İslam'ı temsil eden fukahanın, başka bir deyişle ulemanın buna tepkisi ilk zamanlarda çok şiddetli oldu. Tasavvufu İslam içinde adeta yeni bir "ayrılıkçı din" gibi gören, bu sebeple bir çeşit sapkınlık (herezi) olarak algılayan ulema, sûfıleri de zındık ve mülhid (heretik) olarak mahkûm etti. Tabii bu tavır sonraki yüzyıllarda giderek yumuşadı ve tasavvuf adeta İslam'ın ikinci boyutu olarak değerlendirildi, ulemadan bazıları çeşitli tasavvuf çevrelerine intisap etmeye başladılar.

İslam dünyasında sûfıliğin ilk belirdiği dönemde (9. yüzyıl), eski İran kültürünün ocağı olan Horasan bölgesinde Irak mektebinin zühde dayalı sûfilik anlayışından tamamen farklı, bütünüyle ilahi aşk ve cezbe motifinin hâkim olduğu, Melâmetiyye denilen yeni bir tasavvuf anlayışı belirdi; Ahmed b. Hadraveyh (ö. 854), Ebû Hafs-i Haddâd (ö. 879), Hamdûn-i Kassâr (ö. 885), Ebû Osman el-Hîrî (ö. 911), es-Sülemî gibi esas itibariyle esnaf tabakasından oluşan orta sınıfa mensup önemli bazı şahsiyetler, fakat özellikle de Hamdûn-i Kassâr, Horasan mektebi denilen bu ikinci sûfilik anlayışının öncüleri oldular.29

İşte, 11. yüzyıldan itibaren Ortadoğu İslam dünyasını içine alan geniş topraklarda bu iki sûfilik anlayışı, yavaş yavaş, zamanında önce taife (çoğulu tavâif) denen mistik

birtakım cemaatlere dönüşmeye ve kendi içlerinde de varyasyonlar yaratarak daha sonraları tarikat adını alan sûfı teşekkülleri ortaya çıkarmaya başladı.30 Artık Ortadoğu'dan yayılmak suretiyle Kuzey Afrika'dan Mâverâünnehir'e uzanan bütün bir İslam dünyası, ortaçağlar boyunca bu iki ana mektepten çıkmış muhtelif tarikatların doğuş ve gelişmelerine sahne oldu. Bunlar, Asya'daki eski Budist ve Mani-heist mistik kültürlerle iç içe geçip yeni sentezler oluşturdular. Bu sûfı teşekküller, kısa zamanda zaviye, hanikah vb terimlerle adlandırılan kurumları geliştirip İslam dünyasının her tarafına yayarak,31 buralarda, İslam'ın zahirî (egzoterik) bilgisini üreten medreselere paralel olarak bâtını (ezo-terik) cephesine dair bilgi ve yorumlar üretmeye başladılar. Bu, o zamana kadarki İslam düşünce boyutunun tarihinde, medresenin doğuşundan sonraki ikinci büyük değişimi teşkil eder. Zamanla geliştirilen bu muhtelif sûfı yorumların en önemlisi, 13. yüzyılda Endülüslü büyük mutasavvıf Muhyiddîn İbnü'l-Arabi'nin (ö. 1241) geliştirdiği (tasavvuf tarihinin en büyük inkılâbı kabul edilebilecek) Vahdet-i Vücûd mektebinin doğuşu oldu.32 Bu anlayış hem yüksek tasavvuf çevrelerine kuvvetle nüfuz etti, hem de popüler tasavvuf akımlarını büyük ölçüde etkisi altına aldı. Bazı çevrelerde çok iyi işlenmiş yüksek ve ince bir tasavvuf felsefesi biçiminde ortaya çıktı, bazı çevrelerdeyse kolayca panteist yorumlara dönüşmeye ve İslam'ın tevhid inancının sarsılmasına çok müsait bir konuma geçmeye yüz tuttu. Bu yüzden, ulema çevreleri bu mektebin tasavvuf öğretilerine 122 her tarafta şiddetle karşı çıktılar. Ancak yine de bu mektep tasavvufun gelişim tarihinde yepyeni bir dönemin başlamasına, dolayısıyla yarattığı değişimlerden etkilenen yeni bazı tasavvufi yapılanmalara yol açtı ki, Osmanlı sûfıliği içindeki bir kısım çevrelerde beliren panteist yorumuyla hayli etkili olan, aşağıda ele alacağımız Hurufîlik, bu yapılanmaların en önemlilerinden biridir. Osmanlı yüksek sûfıye geleneği içindeki zendeka ve ilhad hareketleri, münhasıran bu etkilere maruz kalmış Vahdet-i Vü-cûd'çu, daha doğrusu Vahdet-i Mevcûd'çu (panteist) mektebe bağlı sûfi çevrelerde oluşan hareketlerdir.

İşte Osmanlı sûfıliği, esas itibariyle, özetlemeye çalıştığımız bu tarihin bir devamı ve parçasıdır; bu tarihi Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemi sûfîliği aracılığıyla tevarüs etmiştir. Bu itibarla Osmanlı sûfiliğinin tarihi alt yapısını büyük ölçüde Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemindeki sûfi akımlar ve tarikat hareketlerinin oluşturduğunu hatırlamak gerekiyor.Ayrıntılar bir kenara bırakılacak olursa, 13. yüzyıl Selçuklu Anadolu-su'nun, Irak ve Horasan tasavvuf mekteplerinin yüksek ve popüler seviyedeki yorumlarını yansıtan akımların ve tarikatların buluştuğu bir bölge haline geldiğini söyleyebiliriz. Bu sûfı akım ve tarikatlar Anadolu'ya İran ve Arap ülkeleri üzerinden nüfuz ettiler. Horasan Melâmetiyyesi'ni temsil eden Kalenderiyye cereyanı ve buna bağlı Vefâiyye, Haydariyye ve Yese-viyye gibi popüler heterodoks tarikatlar, bunlara paralel olarak, aynı kökene bağlı olmakla birlikte Sünni çizgiye olabildiğince sadık kalmaya çalışmakta olup, daha entelektüel çevrelere hitap eden Kübreviyye ve Sühre-verdiyye tarikatları, İran kanalıyla; Rifâiyye ve Kadiriyye gibi yine iki büyük Sünni tarikat ise Irak üzerinden Anadolu topraklarına girerek birçok yandaş buldu ve sıkı sıkıya yerleşti.33

Dikkat edilirse, Osmanlı öncesinde Anadolu'da çeşitli çevreler oluşturan sûfilik akımlarının ve zümrelerinin temsilcileri olan şeyh ve dervişlerin hiçbiri yerli değildi; Türk kökenliler dahil, çok değişik etnik ve kültürel çevrelere mensup bu sûfıleriıı büyük bir çoğunluğu, muhtelif sebeplerle yurtlarından ayrılarak Anadolu'ya gelip yerleşmiş kimselerdi. Anadolu'daki bu muhtelifü'l-menfe tasavvuf akımlarının önemli bir kısmının İran kaynaklı olduğu, klasik Osmanlı dönemi de dahil olmak üzere sürekli olarak İran'la bağlantılarını sürdürdükleri, Selçuklu ve Osmanlı dönemi sûfilik tarihi konusunda yapılacak analizlerde unutulmaması gereken en mühim noktalardan

biridir. Popüler tasavvuf geleneğinde Anadoluda yaşamış her sûfı ve velînin bağlandığı Horasan Erenleri geleneği, bu tarihsel vahanın ifadesinden başka bir şey değildir.

Anadolu, 13. yüzyılın ikinci yansıdan itibaren, Vahdet-i Vücûd anlayışının büyük bir atılım göstererek özellikle Horasan Melâmetiyye mektebine bağlı bütün sûfi teşekkülleri derinden etkilediği bir bölgeydi. Bu anlayışın derinden etkilediği sûfi çevrelerden biri de Mevlânâ'nmki oldu. Mevlânâ bu anlayışın karşı konulmaz etkisi altında, ilahi aşkı ve coşkuyu merkez alan yeni bir senteze, Mevlevîlik -o zamanki adıyla Celâlîlik- denilen tasavvuf akımına hayat verdi. Oğlu Sultan Veled bu akımı mükemmel düzenlenmiş bir tarikat haline getirerek kurumlaştırdı. Böylece yaklaşık tam üç buçuk yüzyıl sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun en güçlü tarikatlarından biri olacak olan Mevlevîlik doğmuş oluyordu. Ancak bu Vahdet-i Vücûd'çu tarikat, 15. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı topraklarında pek kendini gösteremedi. Çünkü Osmanlı Beyliği bu erken dönemde daha ziyade, Babaî isyanı denilen büyük halk hareketiyle sımsıkı bağlantılı olan 14. yüzyıldaki Rum Abdallarının (Abdâlân-ı Rıîm) temsil ettiği Kalenderiyye ağırlıklı popüler sûfiliğin etkisi altındaydı. Bunlar, 16. yüzyılda Balım Sultan tarafından düzenlenerek Osmanlı Imparatorluğu'nun en büyük popüler tarikatı olacak olan Bektaşîliğin ilk temsilcileriydi.

Osmanlı topraklarında Mevlevîliğin yerleşip yayılarak gelişmeye başlaması, diğer beyliklerdekine göre daha geç olmuştur. Bu gelişme, 15. yüzyılın ortalarına doğru başlamış olmalıdır. Nitekim II. Murad'ın Edirne'de büyük bir Mevlevi dergâhı açtığını biliyoruz. Ancak bu tarikatın tam anlamıyla olgunlaşıp asıl mühim tarihi simalarını yetiştirmeye başladığı dönem, 17., özellikle de 18. yüzyılda başlar. Bu yüzyılllardan itibaren artık Mevlevîlik, Osmanlı Imparatorluğu'nun en saygın yüksek sûfı çevrelerinin başında geliyordu.34

Öte yandan, aşağı yukarı Mevlevîlik'le aynı dönemde Selçuklu topraklarında ortaya çıkmış bulunan, yukarıda sözünü ettiğimiz Irak kaynaklı iki büyük Sünni tarikat, Rifâîlik ve Kadirîlik, bilhassa taşra kasabalarında çok çabuk yayılarak gelişti. Osmanlı döneminde bu iki tarikat, imparatorluğun Anadolu ve Rumeli topraklarındaki en gelişmiş popüler tarikatları arasına girmekte gecikmedi. Popüler yapıları sebebiyle hem şehirlere, hem de kasabalara ve köylere nüfuz edebildiler. 14. yüzyılda Seyyid Ah-med Kûçek-i Rifâî (13. yy) nasıl Anadolu'da Rifâîliğin yerleşmesinde 124 önemli bir paya sahiptiyse, 15. yüzyılda da Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1469), Kadirîliğin yaygınlaşmasında o ölçüde mühim bir rol oynadı.3s

Nakşibendîliğe gelince, başlangıçta Mâverâünnehir'in gelişmiş Sünni kültür çevrelerinde, 14. yüzyılda Orta Asya'daki Moğol putperestliğine bir tepki olarak ortaya çıkan bu tarikatın,36 hem Mâverâünnehir'de, hem de İran'ın bazı bölgelerinde Sünniliğin iyice yerleşmesine büyük katkıda bulunduğu için, tarihi bir önemi vardır. Nakşibendîlik, tarihinde yetişmiş ünlü şeyhlerden Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın halifelerinden Molla İlâhî-i Simâ-vî (ö. 1494) tarafından Anadolu'ya getirilmişti. Koyu Sünni bir çizgiye sahip olan bu tarikat, Osmanlı topraklarında çabuk yayıldı.37 Asıl büyük Osmanii Nakşi şeyhlerinin yetişmesi 15. yüzyıldan sonraya rastlar. Molla İlâ-hî'nin vefatından sonra yerine geçen Emir Buhârî (ö. 1516), bunlardan biridir. 17. yüzyılda daha da gelişen Nakşibendîliğin özellikle Müceddi-diyye ve Hâlidiyye kolları, bütün imparatorluk sathında tutundu. Daha başından beri fıbhçı medrese çevreleriyle problemsiz bir ilişki geliştirmiş olması, Nakşibendîliğin, bu kesimin muhalefetiyle karşılaşmadan ve merkezi yönetimle çatışmaya girmeden, çok geniş bir alana yayılmasına, böylece köklü bir gelenek oluşturarak bugüne kadar gelmesine zemin hazırladı.

Gerek bu sayılanlar, gerekse burada zikredilmeyen ikincil öneme sahip diğer tarikatların Osmanlı tarihinde ne medrese çevreleriyle, ne de merkezi yönetimle herhangi bir problemleri olmadı. Bunun asıl sebebi Sünni karakterleriyle bağlantılı olmakla beraber, diğer bir sebebi de kanaatimizce tasavvuf doktrinlerinin temelde Vahdet-i Vücûd'çu olmayışlarına veya olsalar bile bunun yumuşak yorumlarına yanaşmalarına bağlanmalıdır. Osmanlı sûfılik tarihinin dikkatli bir tahlili, medreselilerle ve merkezi yönetimle karşı karşıya gelen sûfi çevrelerin, Vahdet-i Vücûd doktrinini aşırı benimsemiş, daha çok panteizme kayan tarikatlar olduğunu gösterir.

İşte, genel olarak Osmanlı sûfıliği içinde ortaya çıkan zendeka ve ilhad hareketlerinin en göze çarpıcı boyutlarını sergileyen bu tür tarikatlardan ikisi özellikle dikkat çekiyor. Bunlardan birincisi Bayrâmîlik, diğeri ise Halvetîlikti. Bayrâmîlik, 16. yüzyılda Melâmîlik şekline dönüşerek Osmanlı tarihinde düzene ve resmi ideolojiye karşı çıkan belki en mühim ve ne geniş tabanlı sosyal hareketlerinden birinin kaynağı olarak kabul edilebilir. 15. yüzyılın ilk çeyreği içinde bir müderris-sûfi olan Hacı Bayrâm-ı Velî'nin (ö. 1429) kurduğu bu tarikat,38 ilk zamanlarda daha ziyade Orta Anadolu'nun çiftçi köylü kesimine dayanıyordu. Kökeni itibariyle Safeviy-ye tarikatına bağlanan Bayrâmîlik, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin vefatını müteakip, halifelerinden Akşemseddîn ve Dede Ömer Sikkînî arasında beliren meşrep farklılığı sebebiyle ikiye bölünmüştü. Akşemseddîn'e bağlı olan Jcolu sımsıkı bir Ehl-i Sünnet çizgisini, dolayısıyla Vahdet-i Mevcûd'çu ol-ıiayan bir çizgiyi takip ederek merkezi yönetimle iyi ilişkiler içine girerken, ikincisi çok daha farklı bir yol takip ederek (sebebini yeri gelince açıklamaya çalışacağımız bir gelişmeyle) bütün tarihi boyunca, olabildiğince merkezi iktidardan uzak durmuş, hatta fırsat buldukça ona karşı çıkmıştır.

Sözünü edeceğimiz ikinci tarikat, Halvetîlik'tir. 14. yüzyılın sonlarıyla 15. yüzyıl başlarında kurulmuş olup aynı dönemde Osmanlı topraklarına giren İran kökenli bu tarikat, Ahî Yusuf Halveti (ö. 1408) ile önce Anadolu'da yayılmaya başlamış, Mevlevîlik ve Bektaşîlik gibi merkeziyetçi bir yapıya sahip olmadığı için, kısa zamanda birçok kola ayrılıp Rumeli toprakları dahil olmak üzere, imparatorluğun her yanına ulaşmıştır.39 15. ve 16. yüzyıllarda bu tarikat içinde, Dede Ömer Rûşenî ve İbrahim-i Gülşe-nî gibi önemli şeyhler yetişmişti; özellikle İbrahim-i Gülşenî (ö. 1534) yorumlarıyla ve faaliyetleriyle değişik bir sima olarak dikkati çekmiş ve kendi adını alan önemli bir kolun kurucusu olmuştur. Üzerinde duracağımız bir kısım zendeka ve ilhad hadiseleri de işte bu kol içinde ortaya çıkmıştır. Niyazî-i Mısrî, 17. yüzyılda Kadızâdeliler hareketi denilen taassup akımıyla karşılaşarak önemli sosyal hareketlere sahne olan bu tarikat içinde yetişmiş çok ilginç şahsiyetlerin başında gelir.40

Nihayet, Türkiye tarihinin ve Osmanlı sûfiye geleneğinin (günümüzdeki konumu itibariyle de) belki en ilginç tarikatlarından biri olan Bekta-şîlik'ten söz ederek bu genel tabloyu tamamlamak gerekiyor. İleride göreceğimiz mehdîci (mesiyanik) dini-sosyal halk hareketleri ve bunları sahneye koyan Türkmen çevrelerinin -Osmanlı merkezi yönetiminin Rafızîlik olarak adlandırdığı- heterodoks İslam anlayışı, bilindiği üzere temelde aynı ortak kökten gelir. Her ikisi de, Babaî isyanının peşinden büyük bir 126 popüler sûfı harekete dönüşen Babaî akımını temsil etmekte olan Rum Abdallan'mn mistik geleneğiyle çok yakından bağlantılıdır.41

Osmanlı sûfı çevreleri şüphesiz ki yalnızca bu sayılanlardan ibaret olmayıp, daha birçok tarikattan bahsetmek mümkündür. Ancak burada amaç genel bir Osmanlı tarikatlar tablosu çizmek değil, hem Türkiye tarihi içinde -bugün de varlıklarım korumakta olan- önemli sosyal gruplar meydana getirmiş belli başlı büyük sûfı çevrelere işaret etmek, hem de asıl konumuzu oluşturan sûfiye kaynaklı zendeka ve

ilhad hareketlerine taban oluşturmuş bulunan bu çevrelerin hangileri olduğunu anlayabilmektir.
Bu çevreler içinde Osmanlı düzenine ve resmi ideolojisine karşı oluşan muhalefet hareketlerini anlayabilmek için onların merkezi yönetim çevreleriyle olan ilişkilerini de ana hatlarıyla kavramak büyük bir önem kazanıyor. Bugün Osmanlı Beyliği'nin daha kuruluş safhasında, Abdâlân-ı Rûm denilen, Kalenderiyye akımına, dolayısıyla Horasan Melâmetîliği'ne bağlı sûfı çevrelerle sıkı ilişkiler içinde olduğu çok iyi biliniyor. İlk hükümdarlar ve diğer yöneticiler, kendi İslam anlayışlarıyla pek çok ortak inanç taşıyan bu çevrelere karşı ilgisiz kalmadılar. O zamanlar Bizans'a karşı yürütülmekte olan gazalarda, bazı şeyhlerin etrafına toplanmış birkaç yüz kişilik gruplardan oluşan savaşçı dervişler fetihlerde çok işe yaradığı gibi, kendi hâkimiyetlerinin halk arasında meşrulaştırılmasında da onlardan bir hayli yararlanılmıştı. Tabii ki, yönetim çevrelerinin kendilerine tanıdığı maddi ve manevi imtiyazları muhafaza edebilmek için sûfı çevreler de kendi açılarından merkezi yönetimle iyi ilişkiler geliştirmeye özen gösteriyorlardı. Böylece, dini duygulardan kaynaklanan manevi etkenler kadar, menfaat ilişkisine de dayanan bir siyaset geliştirildi. Bu siyaset, genelde Osmanlı merkezi iktidarının sûfı çevrelerle ilişkilerini belirleyen ana çizgi olmakla beraber, bilhassa 15. yüzyıldan itibaren devlet bünyesinde vukua gelen değişimlere paralel olarak daha ziyade sûfı çevreleri denetim altında tutma şekline dönüştü.
Söz konusu dönüşümün sonucu olarak Osmanlı merkezi yönetimi, bu çevrelerde görülen birtakım eğilimlere duyarlı hale geldi. Bu eğilimlerin düşünce alanından topluma intikal ederek sosyal dalgalanmalara dönüşmeye başladığı görülür görülmez, şiddetle önüne geçilmeye çalışılarak sorumlulara ağır cezai müeyyideler uygulanmaya başlandı. Bilhassa 16. yüzyıl, bu açıdan, yani önemli ölçüde Safevi propagandasının da yarattığı krizlerin şevkiyle, Osmanlı merkezi yönetiminin, yukarıda sözü edilen üç sûfı çevreyi, Bayrâmiyye Melâmîleri'ni, Halvetîler'in bazı kollarını ve Ka-lenderîler'i sürekli sıkı takibat ve baskı altına alması itibariyle Osmanlı sû-filik tarihindeki en buhranlı devrelerden birini oluşturur.
Bu perspektiften muhtelif tarikat çevrelerine bakıldığında, özet olarak şöyle bir görüntü ile karşılaşılır: Mevleviler, daha Mevlânâ zamanında Selçuklu yönetim çevreleriyle iç içeydiler. Mevlânâ'nın IV. Rükneddîn Kılı-çarslan ve Pervane Muîneddîn Süleyman ile olan yakınlığı çok iyi bilinir. Torunu Ulu Arif Çelebi'nin şeyhliği döneminde de Mevleviler, Menteşe ve Aydınoğulları gibi muhtelif Anadolu beyliklerinin yönetim çevreleriyle müsbet ilişkiler geliştirmişler, böylece onların topraklarında zaviyeler açarak yerleşme imkânını bulmuşlardı.42 Daha önce de belirtildiği üzere, Osmanlı sultanı II. Murad, Edirne'de yaptırdığı dergâhla bu tarikata önem verdiğini göstermiştir. Ancak Mevlevîler'in Osmanlı yönetimi nezdindeki asıl saygınlığı 17. yüzyıldan itibaren oluşmaya başlamış olmalıdır. Mevlevîlik bu iyi ilişkileri korumak amacıyla dini-sosyal çalkantılardan olabildiğince uzak durmaya çalışmıştır.
1416'da yaşanan Şeyh Bedreddîn olayının, Osmanlı merkezi yönetimini sûfi çevrelere karşı son derece dikkatli ve uyanık olmaya sevkeden en önemli faktör olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple II. Murad zamanında Hacı Bayrâm-ı Velî'nin kazandığı ün ve tarikatının Orta Anadolu'da elde ettiği üstünlük, bir ara tedirginlik kaynağı olmuştur. Nitekim 16. yüzyılda Bayrâmiyye Melâmîleri Osmanlı rejiminin en çok çekindiği ve sürekli göz altında tuttuğu sûfi kesimlerinden biri haline gelmekte gecikmedi. Halve-tîler, bilhassa İbrahim-i Gülşenî kolu, aşağı yukarı aynı kaderi paylaştı. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin II. Murad (1421- 1451) tarafından göz hapsine alınmak üzere Edirne'ye çağrılmasına benzer bir şekilde, Kanuni Sultan Süleyman

(1520-1566) zamanında da İbrahim-i Gülşenî İstanbul'a çağrılmış ve bir süre göz hapsinde tutulmuştur. Hele Kalenderiyye'nin muhtelif şubelerim teşkil eden tarikatlar, II. Bayezid (1481-1512) döneminden itibaren, bazen karıştıkları, bazen bizzat kendilerinin çıkardığı halk hareketleri sebebiyle sıkı bir gözaltı ve takip politikasına muhatap olmuş-lardır.43

İşte şimdi ele alacağımız zındıklık ve mülhidlik hereketleri de, Osmanlı merkezi yönetiminin bu politikasından yeterince nasibini almış iki sûfi çevrede, Bayrâmiyye Melâmîleri ve Halvetîler içinde ortaya çıkan hareketlerdir. Bu hareketlerin neden özellikle bu iki çevrede çıktığı sorusunun cevabı ise kanaatimizce bu sûfi çevrelerin doktrin yapılarıyla ilgilidir.

Osmanlı sûfiliğini oluşturan bu değişik çevrelerin tarihsel köklerini ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki genel durumlarını böylece kısaca özetledikten sonra, doktrin yapılarını ve hâkim tasavvuf mekteplerini gözden geçirmekle, Osmanlı sûfiliğine hâkim eğilimler hakkında da genel bir kanaate ulaşabiliriz. Kısaca belirtmek gerekirse, kısmen Irak zühd mektebinin esasları üzerinde tamanıiyle Ehl-i Sünnet çizgisinde gelişen zühdçü mektebi bir kenara bırakacak olursak, esas olarak Osmanlı sariliğinin Vah-det-i Vücûd'çu bir çizgide geliştiğini söylemek yanlış değildir. Bu mektep Osmanlı süfliliğinde popüler ve yüksek seviyede olmak üzere iki paralel biçim gösterir.

Bunlardan birincisi, daha 13. yüzyılda Anadolu Selçukluları zamanında, Mâverâünnehir, Hârezm ve Horasan (özellikle bu üçüncü mıntıka) üzerinden Anadolu'ya Türkmen göçleriyle birlikte girdi. Daha önce gerek Ahmed-i Yesevî, gerekse Seyyid Ebu'1-Vefâ Bağdâdî'nin çevrelerinde kuvvetli cezbe yönüyle belirginleşmesine rağmen, henüz Vahdet-i Vücûd anlayışını tanımamış olan bu sûfi düşünce, 13. yüzyılda bu anlayışla tanışti ve kuvvetle kaynaştı. O kadar ki, artık 13. yüzyılın sonlarında ve 14. yüzyıl başlarında Yunus Emre, 14. yüzyılda Abdal Musa, 15. yüzyılın başlarında onun müridi Kaygusuz Abdal bu kuvvetli cezbenin etkisi altında çok güçlü bir Vahdet-i Vücûd düşüncesini şiirlerinde terennüm ediyorlardı. Horasan Melâmetîliği'nin derin etkisini de bu tasavvufi şiirlerde açıkça görmek mümkündür. Zikredilen bütün bu sufiler, melâmet (kendini kınama) kavramını sık sık kullanırlar. Zaman zaman nesir de bu popüler Vahdet-i Vücûd'çu sûfi doktrinin ifade kalıbı olmakla beraber, geleneğin etkisiyle daha çok şiirin tercih edildiği görülür. Vahdet-i Vücûd anlayışının aşın cezbe ile sık sık hulul (incarnation) inancına kaçan ifadelerle bütünleştiği de görülür. Kaygusuz Abdal'ın mensur eserlerinde veya Dilgü-fâ, Saraynâme, Vücûdnâme gibi manzum terennümlerinde her iki tavrı da görebilmek mümkündür.44 Bu eserler, başlangıçta hemen tamamiyle şifahi olan bu popüler tasavvuf düşüncesi geleneğinin, bir yandan yavaş yavaş bu tür örneklerini sergileyerek yazılı bir geleneğe dönüşme adımlarını atmaya başladığının göstergeleridir.

Rum Abdalları denilen bu heterodoks tasavvuf çevrelerinin 16. yüzyılın başında bütün kültür ve düşünce mirasına vâris olan Bektaşîlik, bu coşkucu Vahdet-i Vücûd düşüncesinin de mirasçısıydı. Bu yüzyıldan itibaren söz konusu gelenek içerisinde eserlerini vermeye başlayan Bektaşî şairleri, divanlarında, diğer manzum parçalarında ve özellikle de nefes denilen kendine özgü ilahilerinde coşkun bir tenasüh ve hulul inancına dönüşmüş Vahdet-i Vücûd anlayışını tek hâkim renk haline getirdiler. Vahdet-i Vücûd, daha yerinde bir ifadeyle Vahdet-i Mevcûd anlayışında büyük ölçüde yine Hurufiliğin etkisini görmek bizim için hiç de şaşırtıcı değildir. 16. yüzyılda Viranı, Teslim Abdal, Yemini ve daha birçokları, 17. yüzyılda Muhyiddin Abdal, bu hâkim rengi kuvvetle temsil ettiler.45 O kadar ki, daha sonraki hemen hemen bütün Bektaşî şairleri, onların terennümlerini ve işledikleri temaları aynen

taklit etmekten öteye pek gideme-diler. 16. yüzyılda Pir Sultan Abdal ve diğer bazı Alevi sûfi şairleri ile müteakip yüzyıllardakiler de, bütünüyle bu popüler Vahdet-i Vücûd'çu tasavvuf düşüncesi geleneği içinde değerlendirilmelidirler.
Vahdet-i Vücûd'çu yüksek düşünce mektebine gelince, Osmanlı tasavvuf düşüncesinde bu mektebi de paralel iki düzlemde ele almak gerekir: Birincisi, Ehl-i Sünnet çerçevesine sadık bir yorumla ortaya çıkar. Bu yorumun en dikkate değer temsilcilerinden biri, Bayrâmîlik'ten gelişen bir tarikat olan Celvetîliğin kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî'dir (ö. 1623). Hü-dâyî, zâhidane bir tasavvuf anlayışının taraftan olarak Vahdet-i Vücûd'u olabildiğince şeriat çerçevesinde yorumlamaya çalışır. Divân-ı İlAhiyyafı, onun bu konudaki fikirlerinin en açık ifadelerini yansıtır. Bu itibarla, zamanın padişahı I. Ahmed'e sunduğu bir arızasında, Vahdet-i Vücûd'u panteist bir bakışla yorumlayan Şeyh Bedreddin'e ve taraftarlarına şiddetle çatmıştır.46 Aynı tarz bir Vahdet-i Vücûd anlayışı geleneğini, ünlü Şeyh İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1724) sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Kendisini Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ile bir tutan Bursevî, velûd bir mutasavvıf olup pek çok eseri vardır.47 Bu son iki mutasavvıfın Vahdet-i Vücûd anlayışlarının, panteizmle en ufak bir ilgisi olmadığını bir kere daha belirtelim.
Vahdet-i Vücûd'çu doktrin, Nakşibendîlik içerisinde de kendine belli ölçüde yer bulmuştur. Bu doktrini Ehl-i Sünnet çerçevesinde başarıyla yorumlayan ve sonraki devirleri de belli ölçüde etkileyen kişi, hiç şüphesiz Molla İlâhî-i Simavî (ö. 1491) olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nda 130 Nakşibendîliğin yayılmasındaki en büyük pay sahiplerinden biri olan Molla İlâhî, özellikle Risâle-i Vücûd ve Risâle-i Ahadiyye isimli eserlerinde Vahdet-i Vücûd hakkındaki fikirlerini ve yorumlarını ortaya koymuş, ayrıca Şeyh Bedreddîn'in Varidaf ma yazdığı şerhte de bu konudaki düşüncelerini belirtmiştir.48 Aslında bu konuyla ilgili olarak çeşitli tarikat çevrelerinden daha pek çok kişiden söz edilebilir, fakat bizim burada işaret ettiklerimiz, Osmanlı tasavvuf düşüncesinde önemli etki uyandıran şahsiyetlerdir.
İkincisi ise, yarı felsefi bir nitelik arzetmekte olup, 15. yüzyılda Şeyh Bedreddîn (ö. 1416) ile başlayan, 16. ve 17. yüzyılda -aşağıda kendilerinden genişçe bahsedilecek olan- Bayrâmiyye Melâmîleri ile Halvetîliğin bir kolu olan Gülşenîler'de görülen materyalist, başka bir deyişle, panteist eğilimli Vahdet-i Mevcûd yorumudur. Konumuz itibariyle bizi ilgilendiren de bu yorumdur. Nitekim aşağıda ele alınacak örneklerin hep bu materyalist Vahdet-i Mevcûd yorumunun tipik temsilcileri, daha doğrusu Şeyh Bedreddîn mektebinin sadık takipçileri olduğunu göreceğiz.
Şeyh Bedreddîn'in Osmanlı Vahdet-i Vücûd'çu tasavvuf düşüncesinde hatırı sayılır bir yeri olduğu, yalnız tasavvuf çevrelerini değil, yüzyıllar boyunca ulema kesimini de etkilemiş olmasından anlaşılıyor. Bu itibarla bu eğilime aslında Şeyh Bedreddîn Mektebi demek bize doğru görünüyor. Gerçekten de Osmanlı tasavvuf doktrininde bir Şeyh Bedreddîn Mekte-bi'nden bahsedilebilir. Şeyh Bedreddîn'in bu tarz panteist Vahdet-i Mevcûd anlayışının, 16. yüzyılda Bayrâmiyye Melâmîliği ve Halvetiyye tarikatı içinde, İsmail-i Maşûkî, Oğlanlar Şeyhi İbrahim, İbrahim-i Gülşenî, Şeyh Muhyiddîn-i Karamanı ve Niyazî-i Mısrî gibi şahsiyetlerce çok benzer bir yorumla sürdürüldüğünü görmekteyiz. Her iki çevreyi de Şeyh Bedreddîn Mektebi'nin gerçek birer takipçisi sayabiliriz.
Sonuç olarak, ister heterodoks, ister Sünni çerçevede olsun, muhtelif kesimleriyle Osmanlı sûfılığinin, en aşırısından en ılımlısına kadar Vahdet-i Vücûd'u kendi teşekkül ve gelişme sürecinin ana ekseni haline getirdiği, dolayısıyla Osmanlı tasavvuf düşüncesinin genelde Vahdet-i Vücûd'çu bir karakter taşıdığı söylenebilir. Bu karakterin çok gelişmiş boyutlara ulaştığı kesimlerden olan Bayrâmiyye Melâmîliği ve Halvetîlik tarikatlarında, bunun pratik bir sonucu doğuyordu ki, o da diğer tarikatlarınkinden çok daha farklı ve gelişmiş bir kutb anlayışıydı. Aşağıda genişçe

incelenmeye çalışılacak olan bu kutb anlayışı, her türlü siyasi otorite kavramını reddediyordu. Dolayısıyla bu iki çevrenin merkezi yönetime karşı tavırlarında esas itibariyle, şimdi ele alacağımız Hurûfî etkilerle yakından bağlantılı bulunan bu kutb telâkkisinin en önemli faktör olduğunu aşağıdaki örneklerde ayrıca açıkça göreceğiz. İşte yüksek sûfıye içindeki zendeka ve ilhad hareketleri, böyle bir doktrin çerçevesinde şekilleniyordu.

## III. ZENDEKA VE İLHAD HAREKETLERİNİN DİNİ VE İDEOLOJİK ZEMİNİ: OSMANLI TOPRAKLARINDA HURUFÎLİK

Osmanlı İmparatorluğu'nda, özellikle şehirli sûfi kesimlerdeki zındıklık ve mülhidlik hareketlerinin dini ve ideolojik boyutunu anlayabilmek için, 14. yüzyılın ikinci yarısında İran'da ortaya çıkmış olup, Mısır dahil bütün Ortadoğu'daki heterodoks çevreleri büyük ölçüde etkisi altına almış bulunan Hurufilik hareketinin, yaklaşık 15. ve 16. yüzyıllar boyunca Anadolu ve Rumeli dahil Osmanlı topraklarındaki etkilerini mutlaka gözden geçirmek gerekir. Çünkü -ileriki bölümlerde görüleceği gibi- bizzat Şeyh Bed-reddîn'den başlayarak gerek ulema arasında, gerekse birtakım sûfi çevrelerde değişik biçimlerde ortaya çıkan zındıklık ve mülhidlik eğilimlerinin inanç boyutunun, Hurufiliğin hem ulûhiyyet (divinite) kavramıyla, hem de mehdîlik anlayışıyla sıkı sıkıya bağlantılı olduğu görülecektir.

1394'te idam edilen Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin,49 geniş çapta eski İran dinlerinin kalıntılarını, Hıristiyanlık, Kabbalizm ve Neoplatonizm'e ait inanç ve anlayışları İslami bir cila altında yorumlayarak merkezi Esterâbâd olmak üzere İran'da kurduğu Hurufîlik, bir çeşit senkretik mistik bir mezhep, hatta bir din olarak görülüyor. Kabbalistik etkilerle harflere birtakım gizli anlamlar yükleyerek sistemini bu temele dayandırdığı için, kurduğu yeni mezhep veya din, Hurufîlik olarak adlandırılır.50 Timur İm-paratorluğu'nun en güçlü döneminde ortaya çıkan Fazlullah-ı Esterâbâ-dî'nin faaliyetleri yasaklanıp kendisi idam edilince, taraftarları müthiş bir takibata uğradılar. Hurûfîler'in önemli liderlerinden Ahmed Lûr'un 1427'de Şahruh'a karşı giriştiği suikast hareketinden sonra, müridlerin-den pek çoğu yakalanıp öldürülmüş, cesetleri yakılmıştı. 1467'de ise Ka-rakoyunlu hükümdarı Cihanşah'a karşı bizzat Fazlullah'ın kızının başını çektiği bir isyan hareketi şiddetle bastırılmış ve kendisi beş yüz kadar taraftarıyla yakalanıp idam edilerek cesetleri yakılmıştı.51

Bütün bu hareketlerin sebep olduğu göz açtırmayan takibat ve katliam sonunda Hurûfîler'in büyük çoğunluğunun Anadolu topraklarına sığındıkları çok iyi biliniyor. Özellikle Sivas, Eskişehir, Akçahisar, Tire ve daha bazı Orta ve Batı Anadolu'nun şehir ve kasabaları, kısa zamanda, hüviyetlerini çok iyi gizleyen Hurûfî propagandacılarla doldu. Buradan Rumeli topraklarına geçerek Arnavutluk'ta, Filibe, Varna vb önemli Balkan şehirlerinde faaliyetlerini sürdürdüler. Bazı sûfı cemaat ve tarikatlara intisap ederek kendilerini gizlemeyi, inançlarını da yaymayı başardılar.52 Hurufiliğin Anadolu'da, Mîr Şerif ve özellikle büyük Azeri şairi İmâ-deddîn Nesîmî (ö. 1408) tarafından yayıldığını A. Gölpınarlı belirtiyor. Gölpınarlı bazı Hurûfi kaynaklarına dayanarak Mîr Şerifin ve kardeşinin Anadolu'ya Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin eserleri başta olmak üzere pek çok Hurûfi kitapları getirdiğini, Fazlullah'ın önde gelen halifelerinden İmâded-dîn Nesîmî'nin ise çok geniş boyutlu bir propaganda yürüttüğünü, hatta bir ara Ankara'ya gelerek Hacı Bayrâm-ı Velî ile de görüşmeye çalıştığım söyler.53 Anadolu'da pek çok yer dolaşan ve uzun zaman kalan İmâdeddîn Nesîmî'nin, bu arada birçok halife yetiştirdiği muhakkaktır.54 Bu halifelerin çok sistemli ve başarılı bir propaganda faaliyeti yürüttükleri, Fatih Sultan Mehmed devrinde saraya kadar nüfuz etmeyi başarmalarından anlaşılıyor. Şakâyık-ı Nu'mâniyye'yc bakılırsa, Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin halifelerinden biri, Edirne'deyken genç sultanı etkileyecek kadar başarı kazanmış, büyük iltifatlara nail

olmuş, hatta bazı müridleriyle saraya yerleşmiştir. Şakayık yazarı, hiç şüphesiz İran'dan gelmiş olan bu zatın kim olduğunu belirtmiyor. Ona göre Veziriazam Mahmud Paşa durumdan son derece rahatsız olmakla beraber genç sultanın göstereceği tepkiyi kestiremediği için Hurûfı-ler'i saraydan kovmaya cesaret edememiş, o zaman müftü olan meşhur ulemadan Molla Fahreddîn-i Acemî'nin bu konuda yardımını istemişti. Öyle görünüyor ki veziriazam, Hurûfîler'in sultanı bir daha ikna olmayacak kadar etkileri altına almalarından korkuyordu. Bununla beraber, Şakayık yazarına göre, müftü ve Mahmud Paşa tasarladıkları bir planla Hurûfîler'in liderinin gerçekte hulul inancına sahip olduğunu ortaya çıkarmışlar ve sultanı uyarmayı başarmışlardı.55 Sonunda Hurûfîler'in hakikaten hulul inancına sahip oldukları, padişahın huzurunda onlarla yapılan tartışma sonunda açığa çıkmış ve ikna edilen sultanın emriyle Hurûfîler yakalanmıştı. Hemen arkasından Fahreddîn-i Acemî Edirne'de o zaman Yeni Cami diye bilinen Üç Şerefeli Cami'de halkı toplayarak Hurûfîler'in inaçlarını ve yaptıklarını anlatmıştı. Orada yapılan muhakemede Hurûfîler'in zındık ve mülhid olduklarına, bu yüzden idam edilmelerine ve sonra cesetlerinin yakılmasına karar verilmişti. Gerçekten de bu hüküm uygulandı.56

Bu olay, Osmanlı topraklarında Hurûfîler'in bundan böyle 16. yüzyıl boyunca da sürecek olan sıkı takibatlarının ve ölüm cezasına muhatap tutulmalarının başlangıcı oldu. 16. yüzyıla ait bazı mühimme kayıtları, özellikle Balkanlar'da muhtelif şehir ve kasabalarda sık sık Hurûfi takibatının yapıldığını, zendeka ve ilhadı sabit görülen pek çok Hurûfînin idam olunarak cesetlerinin yakıldığını gösteriyor;57 bu kayıtlarda bildirilen olaylara konu olan kişilerin fiilen Hurûfi olmasalar bile, onların inançlarından etkilenen değişik kesimlere mensup şahıslar olduğu muhakkaktır. 16. yüzyılda bunlar arasında özellikle Kalenderîler'in başı çektiği görülüyor.58Bunlar arasında, Varna merkez olmak üzere Rumeli topraklarında oldukça geniş bir alanda faaliyet gösteren, Fatih Sultan Mehmed döneminin tanınmış Kalenderi şeyhi Otman Baba son derece tipik bir örnek olarak mutlaka zikredilmelidir. Otman Baha'nın velayetnâmesi (VelâyetnAme-i Şâbî) bu konuda mühim kayıtlar ihtiva eder.59

Bu şiddetli takibat ve cezalara rağmen, muhtelif sûfî çevrelere mensup olup Hurufîlik inançlarının propagandasını yapan pek çok kimsenin bulunduğu, bunlar arasında özellikle Balkanlar'da faaliyet gösteren Râfiî ve Usûlî gibi, 16. yüzyılın tanınmış bazı şairlerinin mevcudiyeti dikkati çekiyor.60 Bunları, yine 16. yüzyılda ve münhasıran 17. yüzyılda yaşamış, Hayreti, Muhîtî, Yemînî, Muhyiddîn Abdal ve Arşı gibi önemli Kalenderi, Bektaşî ve Kızılbaş şairleri takip eder. Pek çok Kızılbaş şairinde, Hurufîlik kanalıyla geçen hulul inancını kuvvetle vurgulayan mısralara rastlanır.61

Burada konumuz itibariyle bizi önemli ölçüde ilgilendiren, Hurufiliğin harflerle ilgili yorumlarından çok, hulul inancı ve buna bağlı olarak mehdîlik anlayışıdır. Hurufîliğin temel inancı, Fazlullah'ın Allah'ın maz-har\ olduğu, yani Allah'ın Fazlullah'ın bedeninde görüntülendiği ve kıyamet gününe yakın, Müslümanları, Hıristiyanları ve Musevileri kurtara-134 cak Mehdî olduğu şeklinde özetlenebilir. Allanın insan bedenine hulul ettiğine (incarnation) dair bu çok kuvvetli inanç kanalıyla Hurufîlik Anadolu ve Rumeli'de yayılışı sırasında Bayramı Melâmîleri'ni, Kalenderiler'i -bu kanalla Bektaşîliği62 - ve bazı Halvetiyye çevrelerini, hatta Kızılbaşlığı çok derinden etkilemiştir. Bir kısım ulema çevrelerine, (mesela, Hz. İsa'yı Hz. Muhammed'den daha yüce bir makama çıkarmak gibi Hıristiyanlık motiflerine yaptığı vurgu ile de) Molla Kâbız ve Hakîm İshak benzeri ulemaya (özellikle birincisinin İran kökenli olduğu da düşünülürse) çok büyük tesirleri olmuştur. Yukarıda belirtildiği gibi, bu derin etki Osmanlı topraklarında çok gizli ve fakat yaygın bir biçimde yüzyıllar boyunca sürüp gidecektir. Aşağıda göreceğimiz ulema içindeki ve bazı sûfı çevrelerdeki zendeka ve ilhad hareketlerinde kahramanların ithamı genelde, Hurufîliğin bu temel inancı

doğrultusunda olacak ve kendilerine izafe edilen inançlar, bunun değişik varyasyonları şeklinde karşımıza çıkacaktır.
Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin daha önce sözü edilen eski Ortadoğu'nun panteist mistik sistemlerinden kaynaklanan yorumlarının payını asla unutmamak kaydıyla, biz şahsen, Hurufîlik'teki bu hulul inancını, önemli ölçüde Vahdet-i Vücûd'çu sûfıliğin temelindeki Hallâc-ı Mansûr geleneğiyle alakalı gören mütalaaların isabetli olduğu kanaatindeyiz.63 Bunun en reddedilemez delili, Mevlevîlik, Kalenderîlik, Bayramı Melâmîliği ve Bektaşîlik, hattâ Kızılbaşlık gibi Vahdet-i Mevcüd'çu çevrelerin meydana getirdiği edebiyata hâkim olan "Hallâc-ı Mansûr geleneği"64 ve onun ünlü "Ene'1-Hakk" formülüdür.65 Hiç şüphesiz bu sayılanların dışındaki bazı ılımlı tarikatlarda da bu gelenek mevcut olmasına rağmen, bunların hiçbirinde Hallâc-ı Mansûr geleneği bir "kült" haline dönüşmemiştir. Bu büyük sûfinin trajik akıbeti, kendinden sonraki bütün sûfi çevreleri derinden etkilemiş, bu sebeple Hallâc-ı Mansûr özellikle heterodoks sûfıliğin adeta "peygamber"i mertebesine yerleştirilerek çok güçlü bir mistik kültün konusu olmuştur. Bu çevrelerde, mesela ondan sonraki Fazlullah-ı Esterâbâ-dî, İmâdeddîn Nesîmî, Şeyh Bedreddîıı, Pir Sultan Abdal ve daha başkaları, bir anlamda Hallâc-ı Mansûr'un reenkarnasyonu olarak takdis edilmiştir. Hatta kanaatimizce, Hurufîlik literatüründe Hz. İsa'ya verilen büyük önemin, belki bir bakıma Hıristiyanlık etkileriyle bağlantılı olduğu kadar, daha fazla, akıbeti itibariyle Hallâc-ı Mansûr'a benzemesiyle alakalı bulunduğunu kabul etmek doğru olacaktır.
İşte aşağıdaki bölümlerde ele alınacak olan zendeka ve ilhad hareketlerinde önemli itici güç durumundaki ideolojik yapıyı göz önüne alırken, Hurufîliğin sözü edilen bu temel inançlarının derin etkilerini de hesaba katmak, meselenin esasını anlamak bakımından bizim için yol gösterici olacaktır.

# ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
# OSMANLI TARİHİNİN İLK ÜNLÜ ZINDIK VE MÜLHİD'İ: ŞEYH BEDREDDÎN

## I. ÇÖZÜLEMEMİŞ BİR TARİH PROBLEMİ

1402 Ankara Savaşı'nın ve onu takip eden Fetret Devri'nin yarattığı siyasal ve toplumsal buhran ortamında filizlenen büyük bir sosyal hareketin kahramanı olarak Şeyh Bedreddîn kadar Osmanlı tarihinde ilgi çeken pek az kişi vardır. Bu, günümüz Türkiye'sinde olduğu kadar Osmanlı döneminde de böyleydi. Klasik Osmanlı kaynakları, bir kısmı ona karşı ve zaman zaman birbirinden aktarma tarzında da olsa, Şeyh Bedreddîn meselesine hep yer ayırmışlar, bir kısım Osmanlı uleması yahut sûfısi ondan söz etmişlerdir.1 Burada, kendi görüş ve yorumlarımıza geçmeden evvel, Türkiye tarihinin henüz çözülememiş bir problemi olarak "Şeyh Bedreddîn mesele-si"ni ortaya koymak, sonra da günümüz Türkiye tarihçiliğinde bu konuda sergilenen tutum ve yaklaşımları kısaca gözden geçirmek istiyoruz.
Bilimsel olsun veya olmasın bütün bu yayınlara rağmen kanaatimizce Şeyh Bedreddîn meselesi hâlâ çözülememiş bir tarih problemi olarak duruyor. Gerek onun kişiliği ve düşünceleri, gerekse giriştiği "isyan" yahut "ihtilal" hareketinin gerçek niteliği ve mahiyetinin bunca araştırmadan sonra hâlâ yeterince gün ışığına çıkmadığını, bu sayılan konularla ilgili pek çok sorunun hâlâ cevap beklediğini göz önüne alırsak, bu çözümsüzlüğün bir süre daha devam edeceğini varsaymak acaba yanlış mı olacaktır?
Şeyh Bedreddîn meselesi, özellikle Türkiye'de amatör tarihçilik alanındaki spekülasyonlar pazarında çözülmek bir yana, esrarını titizlikle korumakta direniyormuşçasına, her yeni yayında giderek daha da fazla çözümsüzlüğe yöneliyor görünmektedir. Şeyh Bedreddîn'le ilgili yayınlar meselenin çözümüne katkıda bulunacak yeni ufuklar açmak yerine, adeta daha da içinden çıkılmaz hale

getirmekte, durmadan yeni spekülasyonlar üretmektedirler. Kanaatimizce Şeyh Bedreddîn'in ve hareketinin -son birkaç bilimsel çalışmaya rağmen- hâlâ çözülemeyen bir tarih problemi olarak kalmasının, dolayısıyla Türkiye'de birbirine hiç uymayan spekülatif yorumlara ve saptırmalara maruz bırakılarak ideolojik çatışmaların en itibarlı malzemelerinden biri haline getirilmesinin iki sebebi var gibi görünüyor.

İlki, bu ilginç şahsiyetin zamanına göre en üst derecede eğitim görmüş ve döneminin en ünlü bilim ve tasavvuf adamları arasına girmiş biri olarak, üstelik Osmanlı Devleti'nin önemli bir bürokratik makamında fiilen görev yapmış bir devlet adamı sıfatıyla, bu devlete karşı çıkarak bütün Osmanlı tarihinin belki de en önemli toplumsal hareketinin lideri haline gelişindeki esrarlı değişimle doğrudan ilgilidir. Bu konumu Şeyh Bedred-dîn'i, benzeri hiç görülmemiş bir şahsiyet haline getirmektedir. Belki onu bu derece ilginç ve çekici hale sokan da bu konumudur.

Bir diğer sebep ise, gerek kendisinden, gerekse meydana getirdiği hareketten bahseden kaynakların durumuyla ilgili görünmektedir. Bir defa bu kaynakların (biri Türk, biri Arap, diğeri Bizans kaynağı olan üçü hariç)2 hiçbiri onunla çağdaş olmadığı gibi, ortaya koydukları versiyonlarda da bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bunların en eskisinden en yenisine doğru gidildikçe, gerek Şeyh Bedreddîn'in kendisine, gerekse harekete dair tafsilatın artmakta olduğu ve bazı konularda çelişkilerin ortaya çıktığı görülür. Bu tafsilatın kaynakları nelerdir? Sonraki yazarlar, kendilerinden öncekilerin göremedikleri birtakım malzemeye mi ulaşmışlardır, yoksa biraz da hayallerini kullanarak veya nakledilmekte olan dedikoduları değerlendirerek kendiliklerinden mi bu tafsilatı üretmektedirler?

Ayrıca, Şeyh Bedreddîn'in kendi eserleri de, kaynaklarla ilgili bu problemin bir başka yönünü oluşturmaktadır. Varidat hariç, bugün elimizde bulunan nüshaları itibariyle genellikle İslam hukukuna ait olup üstelik bir kısmı İznik'teki sürgün hayatı sırasında yazılmış veya tamamlanmış eserlerinin hiçbirinde, ona ait olduğu ileri sürülen ihtilalci fikirlerin veya materyalist düşüncelerin en ufak bir izine rastlanamamıştır. Bu husus kanaatimizce çok önemlidir. Bu eserler, birtakım konularda klasik anlayışa uymamakla beraber, kesinlikle dönemin Ehl-i Sünnet inançlarının ve hukukunun haricine çıkan bir fikir ihtiva etmemektedirler. Bu gözlem, eskiden beri Şeyh Bedreddîn üstünde çalışan hemen bütün bilim adamları tarafından teyid edilmiş ve üzerinde anlaşmaya varılmış bir konudur. Bu takdirde Vâridaftakı panteist, hatta materyalist fikirleri nasıl açıklamak gerekecektir? Bu konuda bir başka problem de doğrudan doğruya Vâridat'm kendisidir ki bunu aşağıda genişçe tartışmaya gayret edeceğiz.

Görüldüğü gibi, gerek Şeyh Bedreddîn'in işaret olunan kişisel konumu, gerek ondan bahseden kaynaklardaki tutarsızlıklar, gerekse Varidat ile diğer eserleri arasındaki çelişki, onun hem geniş ölçüde spekülatif yorumlara, dolayısıyla bazı ideolojik saptırmalara elverişli bir hale gelmesinde, hem de ciddi bir tarihsel probleme dönüşmesinde önemli rol oynamış olmalıdır.

İşte Şeyh Bedreddîn'in Türkiye tarihinde böyle bir konumda olması, onu Cumhuriyet Türkiyesi'nde "bozulmuş, saptırılmış tarih"in otuz yılı aşkın bir süredir en favori konularından biri haline getirmiş bulunuyor.

## II. TÜRKİYE'DE "SAPTIRILMIŞ TARİHİN GÖZDESİ ŞEYH BEDREDDÎN

Cumhuriyet Türkiyesi'nde başlangıçtan beri yaşanan kimlik buhranı ve bundan kaynaklanan ideolojik çatışmalar, toplumda kültür temelinde çok açık bir ikiye bölünmüşlüğü bugüne taşımıştır. Bu bölünmüşlük, çok tabii olarak en çok tarihe bakışta kendini göstermekte, dolayısıyla tarih bu bölünmüşlüğün yarattığı ideolojik çatışmanın önemli bir referans aracı olarak ilginç bozmalara, saptırmalara konu

edilmektedir. İşte uzunca bir müddetten beri Şeyh Bedreddîn'in ve onun önderliğindeki toplumsal hareketin de, bu bozulmuş, saptırılmış yaklaşımlar için çok elverişli bir malzeme oluşturduğu gözlenmektedir.

Şeyh Bedreddîn meselesi, Türkiye akademik tarihçiliğinde bugüne kadar, Ahmed Cevdet Paşa ve Abdurrahman Şeref gibi önemli tarihçi ve yazarların yayımladıkları genel İslam ve Osmanlı tarihi eserlerinde hep devletçi bakış açısından kısaca ele alınmış, onun yüksek bir İslam âlimi olduğu vurgulanmakla beraber, son tahlilde, siyasal ihtiraslarının arkasına düşüp devlete isyan eden bir âsi olduğu hep belirtilmiştir.3 Cumhuriyet dönemi akademik Türk tarihçiliğinde de aynı yaklaşımın sürdüğü rahatlıkla söylenebilir. İ. Hakkı Uzunçarşılı ve özellikle İ. Hami Dânişmend, hatta M. Tayyip Gökbilgin, bu konuda son dönem Osmanlı tarihçilerinden fazla ayrılmazlar. Bu modern tarihçilerin eserlerinde Şeyh Bedreddîn'in bilimsel şahsiyeti ve bilhassa düşünceleri fazlaca irdelenmeksizin, kaynaklar sorgulanmadan, isyan olayı devletçi açıdan tasviri olarak kısaca özetlenip geçilir.4

Monografik temelde ise, Şeyh Bedreddîn'in pek fazla sayıda bilimsel incelemeye konu teşkil ettiğini söyleyemeyiz. Bilindiği gibi bu konuda ilk bilimsel monografiyi yayımlayan Mehmed Şerefeddin'in (Yaltkaya) tanınmış kitabının dışında,5 bsmen Bezmi Nusret Kaygusuz'un bir Şeyh Bedreddîn hayranı gözüyle yazılmış taraflı araştırmasını,6 kısmen de -tam bir monografi olmamakla beraber- gerçekten objektif bir yaklaşım sergileyen ve kaynaklara tam anlamıyla hâkim olan Abdülbaki Gölpmarlı'nm eserini, bir de Necdet Kurdakul'un gerçekten değerli kitabım saymamız gerekir.7

Sonuncusu hariç bu araştırmalar, sonraki bütün yayınların da ana kaynakları olacaktır.

Şeyh Bedreddîn'in asıl ilgi gördüğü kesim, amatör (popüler) tarihçilikte olmuştur. Bunun böyle oluşu ise, daha çok Türkiye'nin 196O'lı yıllarda içine girdiği, yukarıda sözü edilen ikiye bölünmüş kültür tabanında yeşeren ideolojik ortamla ilgili görünüyor. Nitekim Şeyh Bedreddîn ve hareketi, özellikle 1960'lardan sonra yükselen entelektüel ve bilhassa militan sol çevrelerin hararetle üstlendiği Marksist toplumcu tarih yaklaşımınca en çok ilgi gösterilen, bu sebeple de sık ele alınan bir konu olarak ileri çıktı. Osmanlı tarihinde birçok ayaklanma olayı meydana geldiği halde, bunların hiçbiri şimdiye kadar sol kesimde Şeyh Bedreddîn isyanı kadar ilgiye mazhar olmamış, tarihi saptırma malzemesi yapılmamıştır. Hatta Pir Sultan Abdal bile sol kesimin tarihsel ilgi sıralamasında zaman olarak daha sonraları ve ikinci sırada yer alabilmiştir. Bu ilginin bir sebebi kanaatimizce, Şeyh Bedreddîn'in aşağıda genişçe tartışacağımız ve sorgulayacağımız "paylaşımcı" ideolojisi ise, bir diğer sebebi de, Türk toplumu gibi çoğunluğu itibariyle güçlü bir muhafazakâr tarih bilincine sahip, başka bir deyişle, modernleşmenin önüne sürdüğü problemlere çözüm üre-tememekten doğan bir korkuyla kendini zihinsel olarak geçmişine, tarihi ne hapseden, dolayısıyla geçmişini kutsallaştıran bir toplumda sol ideolojinin yer bulabilmesinin, ancak kendine bu tarihin içinde bir kök yaratmak ve bunu kabul ettirmekle mümkün olabileceği olgusunun anlaşılmış bulunmasıdır. İşte 196O'lı yıllarda Şeyh Bedreddîn, 1970'li yıllarda da Pir Sultan Abdal ile ilgili sol kesimdeki özensiz popüler tarih yayınlarında görülen artış, bu tarihsel kökü yaratma çabasından kaynaklanıyordu.

Türkiye solunun tarihe bakışı çerçevesinde Şeyh Bedreddîn olayını bir "tarihi bozma, tarihi saptırma" (deformation kistorique) konusu yapan ilk şahsiyet, şair Nâzım Hikmet olmuştur. O, hapisteyken 1936'da yayımladığı ünlü Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddîn Destanı'nm önsözünde, kendisine ilham kaynağı olup Türkiye'de bu konuda ilk bilimsel araştırmayı yayımlayan M. Şerefeddin'in (Yaltkaya) meseleye bakış açısını beğenmediğini açıkça belirtir ve bunu değiştirmek istediğini ima eder.8

İşte Şeyh Bedreddîn meselesinin, "bilimsel yaklaşım" düzleminden "ideolojik saptırma" düzlemine kaydırılması böyle başladı ve giderek takipçiler buldu. Nâzım Hikmet'in, destanında Şeyh Bedreddîn'in kişiliğinde takdim ettiği "toplumcu, idealist, paylaşımcı, materyalist, feodal düzen karşıtı ihtilalci halk kahramanı" imajı, sonraki yıllarda sol kesimin hem popüler tarihçiliğinde,9 hem de sanat ve edebiyatında bu tarihsel saptırma doğrultusunda idealist toplumcu bir yaklaşımla işlenmeye ve yüceltilmeye çalışıldı.10 Nitekim Necdet Kurdakul bu kesimin sanat eserlerindeki Şeyh Bedreddîn'in tam anlamıyla bir hayal olduğunu vurgular.11 Sol kesimin Marksist popüler tarihçiliğinde Şeyh Bedreddîn anakronik bir yaklaşımla sürekli olarak, sınıfsız, paylaşımcı toplum idealinin habercisi kabul edilmekte olup 1525'te Mulhouse'da işkence ile öldürülen Alman köylü ayaklanmacısı ilahiyatçı Thomas Müntzer'e benzetilmekte ısrar edildi.12 Aşağı yukarı aynı yıllarda bu eğilim, sağ kesimdeki birtakım kalem erbabı tarafından da aksi doğrultudaki yaklaşımlarla karşılık gördü.13 Bu yaklaşımların öne sürdüğü iddia ise, Şeyh Bedreddîn'in "Osmanlı Devleti'ni yıkmayı ve halkın inançlarını fesada vermeyi amaçlayan bir Bâtınî olduğu" idi.
1990'dan itibaren de İslamcı kesimin ilgisini çeken Şeyh Bedreddîn, bu kesimin amatör yazar ve tarihçilerinin kalemlerinde, "solun elinden kurtarılmaya", materyalist kimlikten sıyınlmaya, kısaca bir anlamda "sol ideoloji tarafından çalınmış bu tarihsel şahsiyeti geri alma"ya yönelik yayınların konusu yapıldı.14 Eski yaklaşımlara karşı çıkan bu İslamcı yeni yaklaşımda ise, daha önceki araştırmacıların gerçekleri bilerek çarpıttıkları gibi ağır bir suçlama eşliğinde, Şeyh Bedreddîn'in sanıldığı gibi İslam'a karşı olan materyalist bir düşünce adamı ya da isyancı bir Bâtınî değil, aksine Sünni İslam'a sıkı sıkıya bağlı ciddi bir âlim ve mutasavvıf olduğu tezi savunuluyordu.15 Türkiye'deki bilimsel olmayan bu popüler Şeyh Bedreddîn araştırmalarıyla ilgili, dikkati çeken bir nokta var ki, o da -bir iki isim müstesna-bu yaklaşım sahiplerinin çoğunun şair, edip, hukukçu, amatör araştırmacı gibi, değişik formasyonlara mensup, ideolojik yanları ağır basan yazarlar olmasıdır. Bu sebeple bunlar ikinci veya üçüncü elden metinler üzerinde kendi ideolojileri doğrultusundaki çok spekülatif yorumlarla meseleyi iyice karmaşık hale getirmişlerdir. Şeyh Bedreddîn meselesinin profesyonel (akademik, bilimsel) tarihçilikten çok, popüler (amatör) tarihçiliğin itibarına mazhar oluşu, yukarıda vurguladığımız üzere, kültür çatışmasıyla yakından alakalı olduğundan böyle ideolojik bir nitelik kazanmış, yazarlar tabiatıyla itinasız, kolaycı, modern bilimsel tarih yaklaşımından uzak ve spekülatif bir konuma düşmüşlerdir. Bu yazarlar kendi ideolojilerini, inançlarını, bir elbise gibi Şeyh Bedreddîn'in üstüne geçirmeye çalışmış, onu döneminin şartlan içinde anlamaya çalışacak yerde, kendi düşüncelerinin bir temsilcisi gibi görüp adeta bugüne taşımışlardır. Öyle anlaşılıyor ki Şeyh Bedreddîn, eskisi kadar sık olmasa da, hâlâ esrarını koruyan o "mazlum idealist kahraman" kişiliğiyle, Osmanlı döneminin hemen hiçbir şahsiyetinin olmadığı kadar ilgi odağı olmaya devam edeceğe benzemektedir.
Birbirine bu kadar zıt ideolojik deformasyonların ve spekülasyonların malzemesi yapılagelen Şeyh Bedreddîn meselesinin, bu taraflı yaklaşımların yarattığı karmaşa ortamından kurtulup bilimsel platforma yöneldiğini söylemek hâlâ mümkün olmadığına göre, bizim de halihazırda bu devasa problemin üstesinden gelme iddiasını taşımadığımızı hemen belirtelim. Ancak bizim her şeyden önce burada yapmaya çalışacağımız, bütün ideolojik yaklaşımların onun kişiliğinin ve öncülüğünü yaptığı hareketin etrafında meydana getirdiği spekülatif kirlilikten olabildiğince uzak bir biçimde, imkânlar ve kaynaklar elverdiği ölçüde objektif olguyu ortaya çıkarmaya çalışmak, sonra da kendi tahlil ve yorumlarımızı dile getirmek olacaktır.

## III. PANTEİST BİR ÂLİM VE SÛFİ: ŞEYH BEDREDDÎN

Her şeyden önce şunu belirtelim ki, burada bizim amacımız, ne klasik anlamda "tam tekmil" bir Şeyh Bedreddîn biyografisi yazmak, ne de öncülük ettiği isyan hareketinin bir tarihçesini kaleme almaktır. Bu kitabın ana konusu çerçevesinde Şeyh Bedreddîn bizi, hem resmi ideolojiye karşı çıkarak isyan suçuyla yargılanıp idam edilen bir Osmanlı âlim ve mutasavvıfı olarak, hem de çoğu ulema nezdinde zındık ve mülhid ilan edilen mühim bir şahsiyet sıfatıyla sonraki dönemlerde Osmanlı uleması ve sûfiyyesi içerisindeki etkileri bakımından ilgilendiriyor. Bu itibarla Şeyh Bedreddîn'in konumunu, kişiliğini, fikirlerini, fikirlerinin kıymetini ve etkilerini olabildiğince anlamaya çalışmak icap ediyor. Kanaatimizce bunu yapabilmek de, önemli ölçüde onun yetiştiği ortamı, tahsil sürecini, temasta bulunduğu çevreleri anlamakla sıkı sıkıya bağlantılıdır.

A) Ailesi

Şeyh Bedreddîn'in ailesinden bahsetmek, bize göre onun biyografisini tamamlayacak sıradan bir parçayı yerine koymak değil, aksine, onun fikri şahsiyetinin, kişisel misyonunun ve öncüsü olduğu hareketin iyi anlaşılması için gerekli olan bir iştir. Çok iyi bilindiği gibi o, her şeyden önce bir Osmanlı, daha genel çerçevede bir İslam âlimi, bir mutasavvıf, hatta -tam olarak klasik anlamda bir feylesof denilemese bile- felsefi yanı olan bir düşünürdür. Ayrıca, inandığı bir dava için harekete geçen, arkasından değişik yapıdaki kitleleri sürükleyebilen ve ideolojik olarak da, muhtemelen İslam'la Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin senkretizminden oluşan bazı fikirler propaganda ettiği ileri sürülen bir "ihtilal", bir aksiyon adamı olarak görünüyor. İşte onun bu çok cepheli kişiliğinin oluşmasında her halde ilk mayanın atıldığı yer olarak aile ortamı, orada aldığı terbiye önemli bir yer tutuyordu.

Bizzat torunu Halil b. İsmail'in menâkıbnâmesi dahil, Şeyh Bedred-dîn'den bahseden bütün Osmanlı kaynaklan, babası İsrail'in bir Osmanlı emiri, bir gazi ve aynı zamanda kadı olduğunu, I. Murad zamanında -muhtemelen Edirne'nin 1361'deki fethinden birkaç yıl önce- Meriç nehrinin hemen batısında bulunan Dimetoka'nın (Didymoteichon) ele geçirilmesiyle birlikte, yakınlarındaki Simavna (yahut Samavna) kalesini zaptettiğini, sonra da buraya bizzat komutan ve kadı tayin edildiğini ittifakla yazarlar.10 Kadı İsrail hakkında Osmanlı kaynaklarında bulunmayan daha geniş bilgileri İbn Arabşah verir. Ona göre, İsrail gençken fıkha çok meraklı olduğu için tahsil amacıyla Semerkand'a gitmiş ve uzun yıllar orada, içlerinde ünlü el-Hidâye kitabının yazarı el-Merginânî'nin torunlarından Semerkand kadısı Hâce Abdülmelik'in de bulunduğu en önde gelen fukahadan ders almıştır. Daha sonra fıkıhta uzmanlaşmış olarak memleketine dönmüştür.17 Halil b. İsmail, Dimetoka'nın akıncı reislerinden Hacı İlbeği tarafından fethedildiğini söylediğine göre, şeyhin babasının onun maiyetindeki emirlerden biri olduğu tahmin olunabilir.18 Bu çerçevede İsrail, 14. yüzyılın ikinci yarısı içindeki Balkan fetihlerine katılan bir gazi-kadı olarak değerlendirilebilir.19 Eğer bu rivayet doğruysa, ikinci kimliği de dikkate alınınca, İsrail'in yalnız bir emir olmanın ötesinde, aynı za-144 manda fıkıh tahsili almış biri olduğu da görülüyor. Fazla olmamakla beraber bu tür örnekler Osmanlı tarihinde vardır.20 Annesinin ise, babası tarafından zaptedilen Simavna kalesinin Bizanslı komutanının kızı olduğu, İsrâil'in, Melek adını alarak Müslüman olan bu genç kızla evlendiği rivayet ediliyor. İşte Bedreddîn Mahmud bu evlilikten 760/1359 yılında Simavna kalesinde dünyaya gelmiştir.21

Bazı Osmanlı kaynaklarında Şeyh Bedreddîn'in babası İsrail'in, aslında Anadolu Selçuklu hükümdarı (III.) Alâeddîn Keykubad'ın (1293-1307) neslinden geldiği kayıtlıdır;22 hemen hemen Şeyh Bedreddîn'le ilgili diğer konularda olduğu gibi, bu konuda da Osmanlı kaynaklarının asıl temeli, hiç şüphesiz Halil b. İsmail'in menâkıbnâmesidir. Nitekim bu hususlaki tafsilatı menâkıbnâmede buluyoruz.

Menâkıbnâmeye göre İsrail'in babası Abdülaziz de bir gaziydi ve Şah Alâüddîn (III. Alâeddîn Keykubad) neslinden gelen sülalesi vezirlik görevinde de bulunmuştu. Abdülaziz'in şah olan amcası da, Hülâgu istilâsı sırasında Halife Mu'tasım Billah'a sığınmış, bilgisi sayesinde onun "şeyhülislam"ı olmuş, fakat Hülâgu tarafından meşhur âlim İbn Hâcib'le birlikte şehid edilmişti.23

Çok muhtemel olarak dedesinin Osmanlı saltanatına karşı giriştiği ayaklanma hareketine kamuoyunda geçerli bir meşruiyet temeli oluşturmak amacıyla uydurulmuş, Halil b. İsmail'in iftiharla naklettiği inanılması güç bu rivayet, görüldüğü gibi Şeyh Bedreddîn'i bir şehzade yapıyor. Söylendiği gibi Osmanlı kaynaklarında da yer alan bu rivayetin şimdilik tek çıkış yeri, Halil b. İsmail'in menâkıbnâmesi gibi görünüyor. Bu yüzden başka bir kaynakla teyid edilmedikçe bu rivayetin tarihsel olarak geçerliliğini ileri sürmek mümkün değildir. Zaten B. Nusret Kaygusuz dışında M. Şerefeddin Yaltkaya'dan itibaren hemen bütün modern araştırmacıların bu kanaati paylaştıkları görülür.24

Bununla beraber, Halil b. İsmail'in bu iddiasında doğru olan bir şey var ki, o da Şeyh Bedreddîn'in baba tarafından özellikle fıkıh ağırlıklı eğitim geleneğini sürdüren bir ailenin mensubu olmasıdır. Hem dedesi Abdülaziz, hem babası İsrail fıkıhla meşgul olmuşlardır. İşte genç Bedreddîn Mahmud'un tahsil hayatında fıkha yönelmesi ve bu konuda uzmanlaşmayı tercih etmesinin arkasında, herhalde bu aile geleneğinin önemli rolü bulunmalıdır.

Anne tarafına gelince, Grek kökenli mühtedi bir Hıristiyan olması itibariyle annesinin, Müslüman olduktan sonra da eski kökeniyle ilgili hatıralarına sadık kalıp kalmadığı, eğer kaldıysa bunların genç Bedreddîn Mahmud üzerinde ne gibi bir etkisi olmuş olabileceği gibi -bugün için sadece spekülasyondan öteye geçmeyecek- bir tartışmaya ise, ileride onun fikirlerini ve doktrinini ele aldığımızda temas edeceğiz. Yalnız şu kadarını söyleyelim ki, Bedreddîn Mahmud'un ailesinin Hıristiyan kökenli tek üyesi yalnız annesi değil, eşi ve bir gelini, yani oğlu İsmail'in hem annesi hem karısı, Menâkıb yazarı Halil'in annesi olmak üzere iki kişi daha olacaktır. Böyle bir baba ve annenin çocuğu olarak Şeyh Bedreddîn'in düşünce cephesinin oldukça renkli bir aile ortamı içinde filizlenmeye başladığına her halde muhakkak nazarıyla bakmak gerekiyor.25

B) Eğitimi

1. Aile çevresi (Edirne)

Şeyh Bedreddîn'in düşünce hayatının takip ettiği çizgiyi ve bu çizgideki dalgalanmaları anlama konusunda bize yardımcı olacak süreçlerden birisi, belki en önemlisi, muhakkak ki tahsil sürecidir. Hiç şüphesiz ki Bedreddîn ilk öğrenimine, dönemin geleneksel yapısı gereği, aile içinde başlamış olmalıdır. Nitekim ilk olarak babasından Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenmiştir. Ayrıca ilk İslami bilgileri de babasından aldığına şüphe yoktur.26 Aile içindeki bu eğitim acaba yalnız babayla mı sınırlı kalmıştır? Annesinin bu konudaki payı veya rolü ne olmuştur? Acaba Bedreddîn Mahmud annesinden neler öğrenmiştir? Annesi ona Hıristiyanlıktan, eski inançlarından bahsediyor, hatta kendi ana dilini, yani Grekçeyi öğretiyor muydu? Bu çok mümkündür. Çocuk Bedreddîn herhalde annesi aracılığıyla Hıristiyanlığa dair bilgileri de muntazaman aldığı gibi, en azından bu dine ve mensuplarına sempatiyle bakma alışkanlığını annesi sayesinde kazanmış olmalıdır. Bu arada ondan Grekçeyi de öğrendiğini tahmin etmek zor değildir. Zaten Şeyh Bedreddîn'in Mısır dönüşü Sakız Adası'na giderek oradaki Stylarion manastırındaki rahiplerle teması sırasındaki konuşmalarının tercümansız, doğrudan olduğu hatırlanırsa, Grekçe bildiği rahatlıkla söylenebilir. Herhalde böylece, ailesi içinde Müslümanlığa ve Hıristiyanlığa ait ilk bilgilerle donanmış olduğu halde dışarıdaki tahsil hayatına atılıvordu.

2. Konya

Başta menâkıbnâme olmak üzere kaynaklarımıza bakılırsa, genç Bedreddîn Mahmud babasından Kur'an-ı Kerim'i talim ettikten sonra, Mev-lânâ Şâhidî'den hafızlığım tamamlamış, İslami ilimleri de Molla Yusuf denilen bir zattan okumuştur. Onun vefatıyla, henüz yirmi yaşlarındayken, daha yüksek bir tahsil yapabilmek için, babasının amcasının oğlu Müeyye-düddîn (Müeyyed b. Abdülmü'min) ve sonradan Kadızâde-i Rûmî diye meşhur olacak olan riyaziyeci Musa ile önce Bursa'ya gitmiş, burada bir süre okuduktan sonra Konya'ya geçerek muhtemelen meşhur Fazlullah-ı Hurûfi'nin -menâkıbnâmeye göre Sâdeddîn-i Teftazânî'nin- talebesinden Mevlânâ Feyzlullah'tan bir sene kadar astronomi (ilm-i nücûm) dersi almıştır.27 Eğer bu zatın Fazlullâh-ı Hurûfi'nin talebesinden olduğu doğruysa, bu, Şeyh Bedreddîn'in Hurûfilik'le ilk muhtemel teması demek olduğundan, bizim için çok önemlidir.28 Böylece Konya'da, bu eski Selçuklu kültür merkezinde eğitimlerini sürdürürken, hocalarının vefatı üzerine iki amca çocuğu tahsillerine devam etmek üzere, bugün olduğu gibi o zamanlar da özellikle İslami bilimlerde uluslararası bir eğitim merkezi olan Mısır'a, Kahire şehrine gitmişlerdir.29

3. Kahire

Burada (torununun rivayetine göre henüz otuzlarına gelmemiş olan) Bedreddîn Mahmud, İslam dünyasının her tarafından tahsil yapmaya gelen pek çok gençle bir arada olma imkânını elde etti. Bunların arasında mesela Seyyid Şerîf-i Cürcâıî gibi, sonradan kendi gibi ünlü olacak olan bazı isimler de vardı. O sıralar Bedreddîn Mahmud, Seyyid Şerîf-i Cürcâ-nî ile birlikte Mübarekşâh-ı Mantıkî'nin öğrencisi olmuş ve birlikte hacca gidecek kadar birbirleriyle yakınlık kurmuşlardı.30 Bu hac yolculuğu esnasında Mekke'de bir müddet kalıp Şeyhülislam diye anılan Ebû Zeylaî gibi meşhur âlimlerden faydalanan Bedreddîn Mahmud'un şöhretinin de yavaş yavaş duyulmaya başladığı, hatta Kahire'ye dönüşünde zamanın Memlûk sultanı el-Melikü'z-Zâhir Seyfeddîn Berkuk'un (1382-1399) oğlu Ferec'e özel hoca tayin edildiği görülüyor.31 Bu onun bilimsel ehliyetinin ne ölçüde takdir edildiğinin önemli bir göstergesi sayılmalıdır. Öyle anlaşılıyor ki, Bedreddîn Mahmud Kahire'ye ayak bastığından itibaren geçen yıllar içinde, fıkıh başta olmak üzere, muhtelif İslami bilimlerde epeyce yüksek bir aşama kat etmiştir.

İşte, Bedreddîn'in Kahire'deki bu tahsil hayatının tam ortasında önemli bir olay gerçekleşir. Bu, onun köken itibariyle kendi gibi Anadolulu olan Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî ile karşılaşmasıdır. Kanaatimizce Bedreddîn'in bundan sonraki hayatını, düşüncelerini, özellikle İslami anlayış ve yorumunu köklü bir şekilde etkileyecek ve akılcılığa yönlendirecek olan bu karşılaşma, onun bütün hayatını da değiştirmeye yetmiş olmalıdır. Bedreddîn, Sultan Berkuk'un sarayında karşılaştığı ve çok etkilendiği bu zata intisab ederek derslerine devama başlamış, giderek hoca ile öğrencisi arasında bir yakınlaşma olmuştur.32 Bedreddîn ile Şeyh Hüseyn-i Alılâ-tî'nin yakınlaşması bu kadarla da kalmamış, kendilerine dostluk gösteren Sultan Berkuk, sarayındaki iki kız kardeş cariye ile evlendirmek suretiyle onları bacanak yapmıştır. Meryem'i (Maria) şeyh, Câzibe'yi ise Bedreddîn almıştır ki, Bedreddîn'in İsmail adlı oğlu bu eşinden doğacaktır.33

Bedreddîn, aşağıda görüleceği üzere Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî vasıtasıyla tasavvufa intisab etmekle beraber, ondan öğrendiği yalnız bu olmamış, belki daha önemlisi felsefe de öğrenmiştir. Herhalde şeyhin şevkiyle eski İslam filozoflarını ve eserlerini de tanımış olmalıdır. Bir mutasavvıf olmasına rağmen, felsefi yanı daha ağır basan Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin bir mutasavvıftan çok "hakîm" olduğunu söylemek belki doğrudur. Bu itibarla bu zatın Bedreddîn'in hocaları içinde onu en çok etkileyeni olduğunu kabul edebiliriz.34 Muhakkak ki bu etkilenmede, Bedreddîn'in de felsefeye

yatkın, akılcı zihniyetinin rolü vardı. Hoca ile talebesi arasında mizaç benzerliğinin de kuvvetlendirdiği bu yakınlık, hoca ölünceye kadar sürecektir.

4. Tebriz

Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî, öğrencisinden bir ara özellikle Tebriz'e gitmesini istemiş, Bedreddîn de bu isteğe uyarak oraya gitmiştir. Bu bizce üstünde hassasiyetle durulması gereken bir olaydır. Diğer kaynakların herhangi bir açıklamada bulunmadan, tafsilat vermeden sadece zikredip geçtikleri,35 ama kanaatimizce Bedreddîn'in bilimsel ve düşünce formasyonunun oluşmasında büyük katkısı bulunan bu Tebriz ikameti konusunda menâkıbnâmede tafsilat vardır.36 Modern araştırmalarda Bedreddîn'in Tebriz'deki ikameti şimdiye kadar pek fazla üzerinde durulmayan bir konudur. Halbuki bu ikametin, benliğinde çok önemli değişimlerin başlamasına yol açtığını tahmin etmek mümkündür. Bizce Bedreddîn, Tebriz'de yalnızca bilim çevreleriyle temasla yetinmemişti ve bu şehre gönderilişinin asıl sebebi de bu değildi. Her ne kadar rivayete göre Tebriz'de şöhreti Timur'un kulağına kadar gitmiş ve huzurunda yapılan bir bilimsel tartışmada diğer ulemanın halledemediği zor bir meseleyi çözmede gösterdiği başarı üzerine orada alıkonulmak istenmişse de kabul etmemişti.37 Böyle bir olayın sırf Bedreddîn'in kişiliğini yüceltmek için uydurulup uy-durulmadığı bir yana, böyle bir olay olmuş olsa bile, Bedreddîn'in Tebriz'de kaldığı süre içinde temaslarının yalnızca devlet kademesi ile sınırlı kaldığını düşünmek kanaatimizce yanlış olur.

Bizce onun Tebriz'deki ikametinin gerçek sebebi, Hurûfı çevreleri ile temasa geçmektir. Bu konuya aşağıda daha geniş olarak değinilecek olmakla beraber şu kadarı söylenebilir ki, Bedreddîn'in Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî ile açılan düşünce dünyası, Hurufîliğin bu ana merkezinde bu çevrelerle temasını sağlamış ve geniş ölçüde etkilenmesine, tasavvuf telakkilerinin bu doğrultuda gelişmesine, hatta kökleşmesine yol açmış olmalıdır. Zaten Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin onu mesela Bağdat'a, Dı-maşk'a (Şam) veya başka bir yere değil de özellikle Tebriz'e yollamasının sebebi de bizce bu olmalıdır. Bedreddîn, önce şeyhinin irşadlarıyla fıkhın gösterdiğinden tamamen farklı bir açıdan, felsefi, akılcı bir gözle bakmayı öğrendiği İslam'ın inanç esaslarım, yeni tanımaya başladığı Vahdet-i Vücûd telâkkisini, Tebriz'deki Hallâc-ı Mansûr geleneğine bağlı Hurûfı çevresinde panteist (Vahdet-i Mevcûd'çu) bir doğrultuda iyice pekiştirme imkânını bulmuştu. İşte Bedreddîn düşünce dünyasındaki bu yeni açılımla Kahire'ye şeyhinin yanına döndü. Bu dönüşten bir süre sonra şeyhi onu kendine halife yapmış, ölümünden sonra da şeyhlik makamım Bedreddîn'e vasiyet etmişti. Böylece yalnız bir âlim olarak değil, bir sû ti olarak da Bedreddîn'in kariyeri resmen başlamış oluyordu.

Şu kısa bilgiler gösteriyor ki, Şeyh Bedreddîn aile içinde başlayan ve Edirne, Konya, Kahire, Mekke, Tebriz, sonra yine Kahire olmak üzere dönemin önemli bilim ve kültür merkezlerinde sürdürüp noktaladığı uzun bir tahsil hayatı içinde, zamanının geçerli eğitimini en üst noktasına kadar almış, hem fıkıh, hem tasavvuf, hem de belli ölçüde felsefe formasyonu edinmiş çok cepheli bir insandır. Kanaatimizce bu tahsil süreci Şeyh Bedreddîn'i hep aynı noktada bırakmak yerine, sürekli yeni şeyler öğrenen, bütün hayatı boyunca okuduklarını, öğrendiklerini sorgulayan, rasyonel bir kafa yapısına da sahip kılmıştır. Bu bilim, mistisizm ve felsefe eğitiminin oluşturduğu üçlü formasyonun sonucunda ortaya, edindiği fıkıh ve tasavvuf formasyonuna galip gelen, daha çok akılcı bir kafa yapısının hâkim olduğu, felsefe tarafı ağır basan bir Şeyh Bedreddîn çıkmıştır.

C) Meslek Hayatı

Eğer Bedreddîn Mahmud, Timur'un hizmetinde kalmayı reddetmemiş olsaydı, herhalde bürokratik kariyeri Tebriz'de başlamış olacaktı. Ancak o, Hurûfî çevrelerle

temas sonucu çok güçlü bir şekilde etkisi altında kaldığı mistik duygularla şeyhinin yanına dönmeyi tercih etmiştir.
Bir müddet sonra, 1397 Mart'ında Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin vefatıyla, onun vasiyeti gereği makamına geçer.38 Ancak Şeyh Bedreddîn'in bu makamda fazla kalmadığı görülüyor. Rivayete göre kendisini kıskanan diğer halifelerin verdikleri rahatsızlığa, çıkarttıkları geçimsizliğe ancak altı yıl dayanabilmiş, sonra memleketine, Anadolu'ya dönmeye karar vererek ailesiyle birlikte Kahire'yi terk etmiştir.39 Bu durumda Şeyh Bedreddîn'in Anadolu yolculuğunun 1403 Eylül'üne rastladığı ortaya çıkıyor. Onun Kahire'yi terk ettiği sırada Osmanlı topraklarında Yıldırım Bayezid'in oğullan arasındaki kavga bütün şiddetiyle devam etmekteydi. Safhalarına aşağıda başka bir vesileyle değineceğimiz, Bursa'da noktalanan ve muhtemelen bir yıl kadar sürmüş olabileceğini tahmin ettiğimiz bir Batı Anadolu yolculuğundan sonra (yaklaşık 1404-1405 dolayları olabilir), Edirne'ye geçerek henüz hayatta olan anne ve babasını ziyaret edip bir süre onlarla kalan Şeyh Bedreddîn'in, o sırada Edirne'de hüküm sürmekte olan Musa Çelebi'yle karşılaştığı görülür. Bu karşılaşma onun uzmanlık alanıyla ilgili olarak devlet emrindeki profesyonel meslek hayatının başlangıcını teşkil etmiştir. Balkanlar'daki hâkimiyetini yerleştirmeye ve buna yönelik olarak teşkilatlanmaya iyice niyetli olan Musa Çelebi ona kazaskerlik teklif etmiştir. Menâkıbnâmesine göre, önce tereddüt eden şeyh, sonra bu görevi üstlenir.40 Bunun yaklaşık 1405 veya 1406 dolaylarında olduğunu tahmin edebiliriz. Acaba bu tereddüt Şeyh Bedreddîn'in yapmayı düşündüklerini Musa Çelebi'yle uzun uzun tartışıp onu ikna etmesi üzerine mi ortadan kalktı?
Kaynakların rivayetine bakılırsa, Şeyh Bedreddîn bir yandan yeni görevine dört elle sarılmış, diğer yandan da kendisine İslam dünyasında büyük ün sağlayacak olan fıkıh alanındaki eserlerini kaleme almaya başlamıştır. Musa Çelebi'nin yanındaki yaklaşık sekiz-on yıl süren kazaskerlik görevi esnasında pek çok kimseye timar verdirdiğini kaynaklar kaydediyor.41 Şehzade mücadelelerinin bütün şiddetiyle devam ettiği bu kriz döneminde onun böyle bir tasarrufta bulunarak bazı kimselere geçim kapısı sağlaması, şüphesiz ki bu insanların kendisine minnet duymalarına ve ona bağlanmalarına yol açmıştı. Nitekim o bunun meyvelerini ihtilal hareketini başlattığı zaman toplayacaktır. Bununla beraber şeyhin kazaskerliği fazla sürmemiş, Musa Çelebi'nin 1412'de Çelebi Mehmed'e/yenilip boğularak öldürülmesi üzerine, onun hizmetinde bulunan diğerleriyle birlikte tutuklanmış, ancak bilimsel şahsiyetine duyulan saygı sebebiyle ayda bin akça tahsisatla iki oğlu ve kızıyla beraber İznik'e sürgüne yollanmıştır.42
Burada uzunca bir süre kaldığı, istediği gibi serbest bir hayat yaşadığı, diledikleriyle temasa geçtiği ve Edirne'deyken başladığı telif çalışmalarıyla uğraştığı görülüyor. Bu arada İzmir yakınlarındaki Karaburun'da bulunan Börklüce Mustafa ile temas kurduğunu, baş halifesi olarak ona kendi adına hareket etme konusunda tam yetki verdiğini ve onun hareketlerini yakından takip ettiğini bazı kaynaklar ileri sürüyorlar.43 Bunların rivayetine bakılırsa, Börklüce Mustafa Karaburun'da Şeyh Bedreddîn adına ayaklanarak bir isyan çıkarmıştır. İşte bunu duyan Şeyh Bedreddîn'in, bu işten sorumlu tutulmak kaygusuyla derhal bir fırsatını bularak İznik'ten kaçmayı başarmış ve -muhtemelen 1415 başlarında- Osmanlılar'ın rakibi olan İsfendiyaroğulları Beyliği'ne sığınmıştır.44 Bu onun hayatındaki en büyük dönüm noktasıdır. O artık resmi bir devlet görevlisi değil, devlete karşı bir kişidir. Böylece Şeyh Bedreddîn'in resmi meslek hayatı sona ermiş, bundan sonra yepyeni bir kişilik ve misyon ile tarih sahnesine çıkmıştır. Artık o, yalnızca âlim ve mutasavvıf Şeyh Bedreddîn değil, bir ihtilal hareketinin başı Şeyh Bedreddîn'dir.
D) Âlim Bedreddîn

Şeyh Bedreddîn'in bir fakih, bir İslam hukukçusu olarak yalnız Osmanlı Devleti çerçevesinde değil, dönemin Ortadoğu İslam dünyasında da önemli bir saygınlığa sahip olduğu, ona karşı veya onun yanında yer alan gerek o dönemin, gerekse daha sonraki yüzyılların hemen bütün uleması tarafından kabul edilen ortak bir kamdır. Bu konuda kaynaklarda pek çok değişik bilgi yer alır. Onun daha Kahire'de henüz öğrenciyken bile üstün bir bilimsel formasyon sahibi bulunduğunu, bu yüzden Memlûk sarayında Sultan Berkuk'un oğlu (müstakbel Sultan el-Melikü'n-Nâsır Nâsırü'd-Dîn) Ferec'in (1399-1412) özel hocalığına tayin edildiğini, Fe-rec'in sultan olduktan sonra da ona büyük saygı gösterdiğini biliyoruz. Öğrenciyken Bedreddîn ile bir müddet Kahire'de ders arkadaşlığı yapan 152 ünlü âlim Seyyid Şerîf-i Cürcânî (ö. 1413), onun bilimsel kişiliğini med-hediyordu.45 Daha sonra Kastamonu'da 817/1414 yılında İsfendiyaro-ğulları'nın sarayında Şeyh Bedreddîn'e rastlayıp onunla konuşup tartışan İbn Arabşah, Ukûdu'n-Nasîha isimli eserinde kendisini övgü dolu sözlerle anmakta, fıkıhta fevkalade üstün bilimsel seviyesine bizzat kendisinin tanık olduğunu, Hanefi fıkhının ünlü kaynaklarından el-Hidâye'yt bin doksan sualle itiraz edecek kadar yüksek bir mertebede bulunduğunu yazmaktadır.46 İdrîs-i Bitlisi de Şeyh Bedreddîn'in ulema ve kadıların en önde gelenlerinden, şer'i ve akli bilimlerde zamanının en üstün kişilerinden biri olduğunu, eserlerinin çok itibar gördüğünü vurgular.47

Eğer Şeyh Bedreddîn'in eserleri meydanda olmasaydı, bütün bunların rivayetten öte fazla bir değeri olmadığına hükmedilebilirdi. Fakat bugün mühim bir kısmı elimizde bulunan eserleri, hakkındaki rivayetleri doğrular nitelik ve kalitededir. Bunlar arasında, özellikle uzmanı olduğu fıkıh alanındaki ilk eseri olup, kazasker olmadan önce yazdığı Letâyifii'l-İfârât, kazaskerliği sırasında 816/1410'da kaleme aldığı, idamından sonra bile birkaç yüzyıl boyunca Osmanlı medreselerinde okutulmaya devam eden, yine fıkha dair Câmiü'l-Fusûleyn, aynı şekilde Edirne'de kazaskerliği döneminde yazmağa başlayıp 818/1415'te tamamladığı, Letâ.yifu'1-İşâ-rât\n daha iyi anlaşılmasını sağlamaya yönelik et-Tesbü isimli şerh, ve nihayet tasavvufta Matlau Husûsi'l-Kilem fi Meânî Fusûsi'l-Hikem adlı eseri,48 Şeyh Bedreddîn'in gerçekten dönemin anlayışı çerçevesinde büyük bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır. 16. yüzyılda bu eserleri iyice incelemiş bulunan Taşköprülüzâde ile M. Şerefeddîn Yaltkaya, B. Nusret Kaygusuz ve Abdülbâki Gölpınarh şeyhin ilmi kudretini yetki ile tasdik ediyorlar. Özellikle fıkıh alanında Şeyh Bedreddîn'in gerçekten içtihad derecesinde bir otoriteye sahip bulunduğu, isimleri zikredilen eserlerinde eski fıbh ulemasına yönelttiği bazı ciddi eleştirilerin ve kendine ait orijinal fikirlerin mevcut olduğu, dönemindeki ve sonraki ulema tarafından da vurgulanıyor. Böylece, Şeyh Bedreddîn'in hukuk adamı olarak işgal ettiği yüksek mevkie dair rivayetlerin yalnızca birer rivayet değil, gerçeğin ifadesi olduğu görülüyor. Kendisi de bir hukukçu olan Necdet Kurdakul, Şeyh Bedreddîn'in hukukçu cephesini iyi incelemiş ve değerlendirmiştir. Şeyhin bir hukuk adamı olarak tarikatçılıkla, tasavvufla ilgisi olamayacağını, hiçbir eserinde "şeyh" unvanını kullanmamış olmasıyla da delillendirmek gibi garip bir tutum içine girmiş olmakla beraber, onun ilerici ve yenilikçi bir Hanefi hukukçusu olduğunu, sağlam bir hukuk metodolojisi ve felsefesi anlayışına sahip bulunduğunu, eserlerinin bunu açıkça ortaya koyduğunu kuvvetle ve ısrarla vurgular.49

Bütün kaynaklarımız Şeyh Bedreddîn'in güçlü bir âlim olduğu kadar, aynı zamanda velûd bir müellif olduğuna da şehadet ediyorlar. Yukarıda sayılanlar dahil, toplam yirmi sekiz kadar tefsir, fıkıh, Arap grameri ve tasavvuf alanında eserinin bulunduğu naklediliyor. Tefsir alanında Nûrtt'lKulûb, Arap grameri konusunda Ukûdu'l-Cevâhir ve Çerâğu'l-Fütûh, tasavvufta Meserretü'l-Kıdııb isimli eserlerinin henüz nüshalarına

rastlana-mamıştır. İleride uzmanlar tarafından Şeyh Bedreddîn'in eserleri üzerinde yapılacak ayrıntılı inceleme ve araştırmalar, herhalde onun bir bilim adamı olarak değerini daha iyi ortaya koyacaktır.

E) Mutasavvıf Bedreddîn

Şeyh Bedreddîn gibi, gerçekten büyük bir Osmanlı âlim ve sûfisinin yetişmesinde, düşünce formasyonunun oluşmasında rol oynayan hocaları içerisinde, kendi mizacına çok yakın mizacı ve mistik anlayışı sebebiyle onu en çok etkileyen, özellikle de bu genç mollanın panteist tasavvuf anlayışına yönelmesinde ilk kapıyı açan en önemli şahsiyet, yukarıda da vurgulandığı gibi, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'dir. Buna rağmen başta M. Şerefed-din Yaltkaya olmak üzere, Şeyh Bedreddîn araştırmacılarının, 11.-13. yüzyılların İslam dünyasının en önde gelen bilim ve kültür merkezlerinden biri olan Ahlat'ta doğup büyümüş, burada yetişmiş, ama Kahire'de yerleşip vefat etmiş bir sûfı-feylesof olan Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'yi yeterince dikkate almadıklarını düşünüyoruz. Hatta M. Şerefeddin Yaltkaya sağlam bir gerekçeye dayanmadığı halde, bu zatın Şeyh Bedreddîn üzerinde 154 fazla etkisi olmadığı görüşündedir.50 Bu oldukça şaşırtıcıdır. Öyle anlaşılıyor ki, Şeyh Bedreddîn'in bizzat kendisi nasıl yaptığı eylemin gölgesinde kalmış, bir âlim ve sûfı feylesof olarak asıl şahsiyeti yeterince tartışılmamış-sa, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî de benzeri bir âkibete uğramış, öğrencisi ve müridi Şeyh Bedreddîn'in gölgesinde kalmıştır.51

Halil b. İsmail'in Menâkıb\ hariç Osmanlı kaynakları, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'yi Şeyh Bedreddîn vesilesiyle birkaç satırla anıp geçerler. Ondan asıl bahseden Arap kaynaklarıdır. Arap kaynaklarında, yaklaşık 1397'ye kadar yaşamış bulunan Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'ye dair bazı bilgilere rastlanmaktadır. Mesela ünlü âlim İbn Hacer el-Askalânî (ö. 1449), ondan hem Inbâu'l-Gumr'undsi, hem de ed-Dürerü'l-Kâmine'sinde bahseder. Buna, daha geç döneme ait bir tabakat (biyografi) kitabı olup, İnbâu'l-Gıtmr'dan başka bir kaynağı kullandığı halde onunla hemen hemen aynı bilgileri veren Abdülhay b. el-İmâdî'nin (ö. 1678) çok tanınmış eseri Şe-zerâtü'z-Zeheb\ de eklemek gerekir.52 Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin aşağı yukarı çağdaşı sayılabilecek İbn Hacer, zamanının ünlülerinin hayat hikâyelerine tahsis ettiği bu hacimli tabakat kitaplarının birincisinde, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'yi İbrahim b. Abdillah el-Hılâtî eş-Şerîf adıyla anıp bunun eş-Şerif Hüseyn el-Ahlatî ile aynı kişi olduğunu söylerken,53 ikincisinde, Hüseyn el-Hılâtî el-Lâziverdî adıyla bahseder.54 Zikredilen eş-şerîf unvanına bakılırsa, şeyh Hz. Hasan soyuna nispet edilmektedir.

İbn Hacer'in iki eserindeki bilgilerden anlaşıldığına göre, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî bir sebeple memleketini bırakıp Halep'e (ed-Dürer'c göre Dımaşk'a) gelmiş, Halep Camii'nde (veya Dımaşk'ta) bir müddet insanlarla temastan kaçınarak ikamet ettikten sonra, tıptaki mahareti etraftan duyulmaya başlamıştır. Nitekim bu şöhret el-Melikü'z-Zâhir Seyfeddîn Berkuk'un kulağına kadar ulaşmış, hasta oğlu Muhammed'i tedavi ettirmek maksadıyla kendisini Kahire'ye çağırtmıştır. Şeyh çocuğun tedavisini yapmışsa da başarılı olamamıştır. Bununla beraber Halep'e dönmemiş, Kahire'ye yerleşerek hayatının geri kalanını burada geçirmiştir.55 Şeyhin burada kısa zamanda ün yaparak yüksek devlet görevlilerine kadar pek çok kişinin ziyaret edip bilgisine başvurduğu bir şahsiyet haline geldiği görülüyor. Hatta Sultan Berkuk kendisiyle yakınlık kurmuş, ev ve maaş tahsis etmek istemişse de, o bunu kabul etmemiştir.56 Şeyhin münhasıran tıp ve felsefeyle, kimya ile uğraştığı anlatılıyor.57 Bilhassa tasavvuftaki şöhreti onun kısa zamanda büyük bir veli olarak benimsenmesine yol açmıştır. Yalnız yaşadığı ve insanlarla bazı zamanların dışında sık görüşmediği için olsa gerek, İbn Hacer, uzun zamandır Kahire'de ikamet etmesine rağmen, onun gerçekte nasıl bir insan olduğunun ve geçimini neyle temin ettiğinin anlaşılamadığını, bazılarına göre, lacivert taşını (lapis lazuli) çözümleyerek (muhtemelen bazı sıvılar

aracılığıyla taştan ilaç yaparak), bazılarına göre simyacılıktan, bazılarına göre ise tabiplikle kazanç sağladığının düşünüldüğünü kaydediyor.58
Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî Nil kenarındaki evinde vefat ettiğinde (1397) seksenini geçmişti. Hayattayken tıpkı hükümdarlar gibi debdebe içinde yaşadığını, kimseye minnet etmediğini, ölümünde geriye önemli bir miras bıraktığı halde kimseye vasiyette bulunmadığını İbn Hacer kaydediyor. Rivayete göre, sultanın başkâtibi malını tespit için evine geldiği zaman, içi şarap dolu kadehler, kıymetli kâseler, bir sandık dolusu kıymetli taş, rahiplerin kullandığı türden zünnarlar, bir adet İncil ve en önemlisi astrolojiye ve felsefeye ait kitaplar bulmuştu.59 Yine İnbâu'l-Gutnr'Az belirtildiğine göre, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî cuma namazlarına dahi gelmediği ve kendisini mehdi ilan ettiği için Râfızîlik'le suçlanmıştır ki, bu bilgi Şeyh Bedreddîn açısından bizim için önemlidir.
Görüldüğü gibi bu bilgiler Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin kişiliğini tam olarak aydınlatıcı nitelikte olmamakla beraber, bir kısmı da (şarap dolu kadehler ve zünnarlar gibi), yalnız yaşamayı sevmesi sebebiyle yarattığı esrarengiz imajın doğurduğu bir çeşit düşmanlık hissinin etkisiyle uydurulmuş olabilir. Cuma namazlarına dahi gitmediği, belki felsefe ve astrolojiyle uğraştığı için, düşüncelerinin başkaları tarafından bilinmesinden rahatsız olduğu, muhtemelen zındıklık ve mülhidlikle suçlanıp başına bir bela gelmesinden korktuğu için böyle bir hayatı seçtiği tahmin edilebilir. Ama öyle görünüyor ki, yine de bu tür suçlamalardan kurtulamamıştır.
Bedreddîn Mahmud Kahire'ye geldiğinde, münzevi hayatına rağmen şeyhin çok tanınmış bir şahsiyet olduğu bellidir. Bedreddîn Mahmud'un bu ünlü şeyhle ilişkisi konusundaki ana kaynağımız, torunu Halil b. İsmail'in eseridir. O çok övücü bir dille bahsettiği Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin, 156 "İbn Hâşim" (Hâşimî) olduğunu, yani İbn Hacer gibi, Peygamber soyundan geldiğini bildirmekte, Mevlevi tarikatına mensup bulunduğunu, derslerinde Mesneviyi şerh ettiğini ve kutb-ı zaman olduğunu söylemektedir.60 Onun kullandığı bu tâbir, İbn Hacer'in şeyhin kendisinin mehdi olduğuna inandığına dair verdiği bilgiyi teyid ediyor. Halil b. İsmail'e göre, Bedreddîn Mahmud, Sultan Berkuk'un sarayında bu ünlü şeyhle karşılaşmış ve çok etkilenmiştir. O zamana kadar, özellikle de bir fakih olarak tasavvufa hiç de sıcak bakmayan, dervişlerin sultan tarafından sopa ile cezalandırılmasını dahi isteyen ve onlardan hoşlanmadığı için Şeyhûniyye Medresesi'ndeki odasına gitmeyen Bedreddîn Mahmud, bu zatın etkisiyle değişik bir ruh haline girmiş, cezbeye tutulmuş, bütün benliğiyle kendisini tasavvufa vererek onun müridi olmuştur.61
Bir rivayete göre -tıpkı Mevlânâ'nın Şems-i Tebrizî ile karşılaşarak cezbeye tutulduğunda kitaplarını Karatay Medresesi'nin havuzuna attığı gibi- bütün kitaplarını Nil nehrine atmıştır. Tam üç defa şeyhinin talimatı uyarınca uzun süren halvetlere girmiş, hatta birinde ciddi bir şekilde hastalanmış ve yine şeyhi tarafından tedavi edilmiştir.62 Öyle görünüyor ki artık Bedreddîn Mahmud, yalnız bir fıkıh âlimi değil, aynı zamanda bir sûfıdır. Bu değişim nasıl gerçekleşmiştir? Tasavvufa bu kadar karşı olan bir fakihin, birdenbire kendini böyle bir değişimin içine bırakması nasıl açıklanabilir? Bu, gerçekten Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî ile başlayan bir değişim midir, yoksa aslında Bedreddîn'in içinde gizli güçlü mistik eğilim bu vesileyle açığa mı çıkmıştır? Başka bir ifadeyle, acaba Bedreddîn'deki bu dönüşüm gerçekten Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin telkinleriyle mi meydana geldi, yoksa zaten buna yaratılıştan eğilimli olduğu halde yaptığı fıkıh tahsili yüzünden bastırılmış olan mistik karakter bu ilginç şeyhin güçlü şahsiyetiyle su üstüne mi çıktı? Biz şahsen bu ikinci ihtimalin mümkün olabileceğini düşünüyoruz. Üstelik bunun tarihte daha eski örnekleri olduğu bilinmektedir. Nitekim, Arslan Baha'nın Ahmed-i Yesevî, Şems-i Tebri-zî'nin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Baba Tapduk'un Yunus Emre üzerindeki rolü neyse, kanaatimizce

Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin de Bedreddîn üzerindeki rolü aynı olmalıdır. Gerçekte birincilerde saklı güçlü mistik karakter, ikincilerin etkileriyle ortaya çıkarılmış ve yönlendirilmiştir. Özellikle Ahmed-i Yesevî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin de tıpkı Şeyh Bedreddîn gibi fıkıh tahsili yaptıkları ve bu alanda uzmanlaştıkları hatırlanacak olursa, gerçekten arada büyük benzerlik olduğu görülür.
İşte, öyle görünüyor ki, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî de Bedreddîn'deki bu gizli mistik potansiyeli, cezbeyi keşfetmiş ve onu Bedreddîn'e de keşfettirmesini bilmişti. Genç âlim Bedreddîn onunla karşılaşuğı ilk günden beri bu ilginç mutasavvıfın etkisinden kurtulamamış, onun sohbetlerinin müdavimi olmuştur. Şeyhin de diğerlerinden farklı bu genç müridine ilgisi fazladır ve ona daha yakın muamele etmektedir. Bu bizce, her ikisi arasında önemli ölçüde bir mizaç ve mistik eğilim benzerliği olduğunu gösteriyor. Bu noktada Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin mistik şahsiyeti bizim için birinci derecede önem kazanıyor. O gerçekte nasıl bir tasavvuf anlayışına sahipti? Bu ikisini biribirine bu kadar yaklaştıran ortak noktalar nelerdi? Kanaatimizce bu iki şahsı birleştiren ortak taban, materyalizme eğilimli güçlü bir akılcılığın doğurduğu panteist (Vahdet-i Mevcûd'çu) anlayış olmalıdır. Çünkü Şeyh Bedreddîn'in -aşağıda geniş olarak tartışacağımız-Vâridat'tzki düşünceleri göz önüne getirilince, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin de onun gibi panteist bir mutasavvıf olduğu ve sûfilik anlayışının daha çok felsefi bir nitelik taşıdığı herhalde tahmin olunabilir. Bizce bu panteist tasavvuf anlayışı, bir yerde her ikisinin mizacındaki rasyonellikle ilgili olduğu gibi, mistik köken itibariyle de geniş ölçüde Hurûfîlik'le alâkalıdır. Nitekim yukarıda da değinildiği üzere, Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin Bedreddîn'i Tebriz'e göndermesi, onun Hurûfîlik'le yakın ilgisi bulunduğunu ve Bedreddîn'i de o zamanlar Hurufîliğin önemli bir merkezi olan bu şehirde onlarla temasa geçmesini sağlamak üzere yolladığını düşündürtüyor.
Bazı araştırmacılar bu meseleyi Bâtınîlik'le yorumlayarak Şeyh Hü-seyn-i Ahlâtî'yi Bâtınîlik'le nitelemişlerdir.63 Bunlardan bazılarına göre de Şeyh Hüseyn-i Ahlatı, Bedreddîn'i sırf "Şîa-i Bâtıniyye" fikirlerini öğrenmesi için Tebriz'e yollamış, müridinin bu görevi yerine getirerek Timur'la tanışıp onun tarafından Osmanlı Devleti'ni yıkmaya yönelik propaganda yapmak üzere Anadolu'ya gönderildiğini iddia etmişlerdir.64 Şeyh Bedreddîn'in gerçekten bir Bâtınî olduğu söylenebilir mi? A. Gölpı-narlı bu iddiayı haklı olarak reddeder ve şeyhin bir Bâtınî olmak şöyle dursun, inanç olarak Ehl-i Sünnet'in dahi dışına çıkmadığını, fikirlerini daima Kur'an âyetleriyle desteklediğini kanıt olarak ileri sürer.65 Bizce de onu, hele eserleri göz önünde dururken bir Bâtınî olarak kabul etmek kesinlikle doğru olmayacaktır. Vâridat\aki panteist görüşleri bile onu Bâtınî yapmak için yeterli değildir. Bu bize göre tamamiyle spekülatif ve dayanaksız bir iddiadır.
Diğer yandan M. Şerefeddin Yaltkaya ve A. Gölpmarlı, Şeyh Bedreddîn'in Hurûfı olamayacağını, çünkü Vâridat'ta. Hurufîliğe dair herhangi bir ize rastlanmadığını ileri sürmektedirler.66 Bu iki bilim adamının Hu-İSS rûfıliğin izlerinden kasıtları eğer harflerin gizli sırlarıyla ilgili düşünceler ise, haklıdırlar. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi, Hurufîliğin asıl karakteristiği, yalnızca harflerle ilgili sırlar değil, özellikle Hallâc-ı Mansûr tarzı panteist mistik düşüncedir. Bu bakımdan, sırf harflerle ilgili tasavvurların yokluğuna dayanarak Şeyh Bedreddîn'de Hurûfî tesirlerin bulunmadığı kanaatine şahsen katılmıyor ve onun Tebriz'e yollanışının bu çevrelerle temas için olduğunu düşünüyoruz. Bizce Şeyh Bedreddîn'in panteist tasavvuf anlayışı, aynı görüşü paylaşan hocasının da felsefi planda benimsediği Hurûfîlik'le açıklanabilir. Nitekim B. Nusret Kaygusuz da, harflerin sırları konusunda yukarıdaki görüşe katılmakla birlikte, Şeyh Bedreddîn'in asıl Hurufiliğin felsefesiyle uğraştığını haklı olarak söyler.67 Aksi halde, gerek Şeyh Bedreddîn'in, gerekse Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin panteist birer mutasavvıf oluşlarını ve Tebriz'le bağlantılarının gerekçesini açıklamanın mümkün

olmadığını sanıyoruz. Zaten aşağıda da görüleceği gibi Varidat, Şeyh Bedreddîn'in panteist bir mutasavvıf olduğunu açıkça göstermektedir.
İşte, Şeyh Bedreddîn böyle bir mutasavvıf olarak önce Hurufîliğin yaygın olduğu Batı Anadolu, daha sonra Rumeli topraklarında şeyhlik misyonunu ifaya başlamış ve birçok mürid edinmiştir. Müridlerinin günden güne çoğaldığı, pek çok insanın kendisini ziyarete geldiği naklediliyor. Böylece o, tıpkı Ahmed-i Yesevî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi, fakihlik formasyonundan tasavvufa geçmiş ve tarikat şeyhi bir mutasavvıf olarak misyonunu icraya başlamış oluyordu. Ölünceye kadar bu kimliğini sürdürdü. Bununla beraber Şeyh Bedreddîn'in tasavvufı kişiliği, A. Gölpı-narlı'nın çok yerinde değerlendirmesiyle, hiçbir vakit Mevlânâ gibi inanç, aşk tasavvufunu benimseyen, varlığı yoklukta eriten, sulukta akıl yoluyla değil, aşk yoluyla mertebeler kat eden bir mutasavvıfın anlayışı değildir.68 O bu sebeple daha çok Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye benzer. Zaten bu yüzden Füsûsu'l-Hikem\ şerh etmiştir. Bu itibarla Şeyh Bedreddîn'i Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ekolüne mensup, ama panteist, Vahdet-i Mev-cûd'çu bir mutasavvıf olarak görmek icap eder. Ne var ,ki onun Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, hatta Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ölçüsünde bir mutasavvıf olduğu kanaatinde değiliz. Zaten aşağıda fikirlerini tartışırken de görüleceği üzere, Şeyh Bedreddîn'in tasavvufi fikirlerinin orijinalliğini ileri sürebilmek mümkün değildir. Nitekim bir mutasavvıf hüviyetiyle Şeyh Bedreddîn'in âlim Bedreddîn ile karşılaştırmasını yaptığımızda, görebildiğimiz ve anlayabildiğimiz kadarıyla "mutasavvıf Bedreddîn"in "âlim Bedreddîn" kadar orijinal olduğunu söyleyemeyeceğiz.
Şeyh Bedreddîn'in tarikatına gelince, bu konuda hiçbir kaynakta açık bilgi yoktur. Halil b. İsmail menâkıbnâmesinde, Şeyh Bedreddîn'in Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'den geriye doğru gitmek suretiyle on şeyh aracılığıyla Cüneyd-i Bağdadî'ye uzanan bir tarikat silsilesi kaydederse de, bu tarikatın hangisi olduğu konusunda bir açıklama yapmaz.69 Üstelik bu silsiledeki bazı isimler, diğer pek çok tarikatın silsilesinde de ortaktır. Dolayısıyla bu silsile, Şeyh Bedreddîn'in mensup olduğu tarikatın hangisi olduğu konusunda kesin bir fikir vermiyor. Yalnız silsilede yer alan isimler arasında Medyeniyye tarikatının kurucusu ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin şeyhi Ebû Medyen Şuayb el-Mağribî'nin (ö. 1193-1194) adının bulunması, bu tarikatı hatıra getiriyor. Ancak hocası Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin Mevlevi olduğunu menâkıbnâme yazıyor.70 Eğer bu doğruysa müridinin de en azından şeyhi gibi görünürde Mevlevi olduğunu farz etmek gerekir. Ne var ki, buna dair de başka hiçbir gösterge yoktur. Hatta Vâridat'ta. Füsû- \ su'l-Hikem'Atn söz ettiği halde Mesneviden bir kere bile söz etmemesi bu ihtimali de hesaptan çıkarıyor.
F) " İhtilalci" Bedreddîn
Daha önce vurgulandığı üzere biz burada, Şeyh Bedreddîn'in liderliğini yaptığı, bugüne kadar birçok defa anlatılmış isyan hareketinin hikâyesini tekrarlamak niyetinde değiliz.71 Bizim amacımız, bu problematik şahsiyetin diğer yönleri yanında bu yönünü de sorgulamak, mümkün olabildiği kadar tartışmak ve bir tahlile tabi tutmayı denemektir. Çünkü Şeyh Bedreddîn'in yukarıda ele alınmaya çalışılan diğer yanları gibi bu yanının da, o kadar çok sözü edilmesine rağmen bilimsel olarak -son bir araştırma hariç-72 yeterince tartışıldığı ve ciddi bir incelemeden, tahlil süzgecinden geçirildiği pek söylenemez.
Şeyh Bedreddîn'in bu şekilde, yani siyasal iktidarı ele geçirmeyi amaç- | layan bir toplumsal ayaklanmanın düzenleyicisi, başlatıcısı ve yöneticisi, başka bir deyişle "saltanat davacısı" olarak "ihtilalci" bir kimlikle Osmanlı kaynaklarında tanımlanması, daha çok bu yönüyle ağırlık kazanmasına yol. açmış ve diğer yanlarını gölgelemiştir.73

Şeyh Bedreddîn denildiği zaman, hatıra daha çok âlim yahut mutasav-; vıf Şeyh Bedreddîn değil, "ihtilalci" Şeyh Bedreddîn gelmektedir. Hangi yaklaşımla ve ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, nasıl değerlendirilirse, değerlendirilsin, onun bir isyan hareketine giriştiği, tarihsel bir vakıadır.; Biz, Şeyh Bedreddîn'in torunu Halil b. İsmail'in kaleme aldığı Menâkıb-ı Şeyh Bedreddîn'de savunulan ve Taşköprülüzâde, Hoca Sâdeddîn Efendi,, Solakzâde gibi onu temel alan Osmanlı kaynaklarının ileri sürdükleri gibi, * Şeyh Bedreddîn'in aslında isyan etmediği, iftiraya uğradığı iddiasının ta-, t rihsel bir değeri olmadığını biliyoruz. Böyle olunca, onun böyle bir toplumsal hareketin yöneticisi olarak temsil ettiği kişiliği veya kimliği burada.' tartışmamız da bir zorunluluk haline geliyor.

Gerçekte Şeyh Bedreddîn ne yapmıştır? Hangi sebeplerle böyle bir isyan hareketine girişmiştir? Onu Osmanlı sultanına baş kaldırmaya iten amacı neydi? Acaba gerçekten, Osmanlı toplumuna egemen olan bunalımı ortadan kaldırıp yeni bir siyasal ve toplumsal düzen getirerek halkın rahatını sağlamayı mı, yoksa, Selçuklu hanedanına mensup olduğunu ileri sürmek suretiyle mevcut kargaşadan yararlanarak Osmanlı hanedanını alaşağı edip saltanatı ele geçirmeyi mi istiyordu? Özellikle bu işi nasıl yürütmüş, nasıl bir ideoloji kullanmıştı? Bu hareket bir kısımlarınca ileri sürüldüğü gibi, dönemin Avrupa'sında rastlanan türden bir "köylü ayaklanması" mı, yoksa Marksist tarihçilerin iddia ettikleri şekilde, gerçekten "sömürüye karşı eşitlikçi ve paylaşımcı bir halk hareketi" mi veya bu ikisiyle de alakası bulunmayan, ama esasında, boşluktaki iktidar mekanizması etrafında oluşan bir "nüfuz ve çıkar mücadelesi" miydi? Yahut bunlardan çok daha başka bir şey miydi? Meydana getirdiği hareketin Osmanlı toplumsal tarihindeki yeri ve önemi neydi? Nihayet -bu çalışma çerçevesinde bizi ilgilendiren yönüyle- onu bir zındık ve mülhid olarak damgalattıran sebep veya sebepler nelerdi? İşte burada cevaplarını araştırmaya çalışacağımız sorular esas itibariyle bunlar olacaktır.

Osmanlılardan beri bu ve benzeri sorulara değişik cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Genellikle bir ikisi hariç, Osmanlı dönemi kaynakları Şeyh Bedreddîn'in ilmine, mevkiine rağmen ancak bir yanılgı sonucu devlete karşı ayaklandığını söylemek istemişlerdir. Yalnız Şakâyık-ı Nu^mâniyye ve Mevzûâtu'l-Ulûm gibi iki mühim kitabın yazarı olan Taşköprülüzâde Ah-med, Hoca Sâdeddîn ve Solakzâde, Şeyh Bedreddîn'in şeriata sıkı sıkıya bağlı büyük bir âlim olarak hiçbir zaman saltanat davasına kalkışmadığı gibi, böyle bir şeye de niyetli olmadığı, ne var ki bazı haset ehlinin iftirasına kurban gittiği inancındadırlar.74 Onların bu düşüncelerinde muhakkak ki Halil b. İsmail'in Menâkıb'mm büyük payı vardır.

Şeyh Bedreddîn hareketini anlayabilmek için, dönemin şartlarını göz önüne almanın kaçınılmaz olduğuna kimsenin şüphesi yoktur. Çünkü onun öncülük ettiği bu hareketin, esas itibariyle Ankara Savaşı'nın ardından Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü toplumsal bunalım ortamı ve yarattığı otorite boşluguyla çok sıkı irtibatlı bulunduğu tartışılmayacak kadar ortadadır.75 Zaten araştırmacılar bu konuda bugüne kadar hep görüş birliği içinde olmuşlardır. Bu yüzden, sebepleri ve görüntüleri çok iyi bilinen bu buhranı burada bir kere daha tartışmak fazladan olacaktır. Ancak şu kadarını vurgulamak gerekir ki, bu hususta gözden kaçırılmaması gereken önemli nokta, yöneticisini kaybetmiş ve toprakları, geçici de olsa, şu veya bu şekilde istilaya uğramış, bir ölçüde yağmalanmış, ekonomik gücü yara almış bir devletin ve toplumun içinde bulunduğu krizden çok, o devletin yeniden toparlanmasını sağlamayı, dolayısıyla siyasal iktidarı tekrar ele geçirerek hâkimiyeti yeniden kurmayı hedefleyen birden fazla güç ve çıkar çevresinin birbiriyle olan arbedesinin yarattığı kaostur. İşte, Şeyh Bedreddîn, böyle uzun bir arbedenin sonunda Osmanlı tahtını eline geçirerek

siyasal otoriteyi yeniden kurmakla uğraşan Çelebi I. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarında, 1416'da Rumeli topraklarında ayaklanmıştı.
Osmanlı kaynakları, bizzat Şeyh Bedreddîn'in yönettiği Rumeli'deki ayaklanmadan evvel, Batı Anadolu'da önce Börklüce Mustafa, arkasından Torlak Kemal adlarında Şeyh Bedreddîn'e mensup -kim oldukları üzerinde bugüne kadar detaylı bir şekilde durulmamış- iki kişinin birbiri peşi sıra giriştikleri isyanlardan bahseder. Bu isyanların Şeyh Bedreddîn hareketiyle doğrudan bağlantılı olup olmadığı konusunda kaynakların verdiği bilgiler müphemdir. Aslına bakılırsa Osmanlı kaynaklarının hemen tamamı, bu iki şahsiyeti Şeyh Bedreddîn'in halifesi olarak gösterir. Bir kısmı Şeyh Bedreddîn'in onlara isyan emrini bizzat verdiğini iddia ederken, bir kısmı yalnızca olacaklardan haberdar olduğunu öne sürer. Gerçekten Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in onunla böyle bir bağlantıları olduğu, torunu Halil b. İsmail'in şehadetinden anlaşılıyor.76 Ancak Halil b. İsmail, dedesinin isyanla bir ilgisi bulunmadığını, bu işe teşebbüs edenlerin dedesinin bu iki halifesi olduğunu savunmaktadır. Yani, eserini Şeyh Bedreddîn'in doğduğu yıl kaleme almış olan, Babaî isyanının lideri Baba İlyas-ı Horasânî'ıiin torunu Elvan Çelebi ile tam benzer bir tavır sergiler. İlginçtir ki, Türkiye tarihinin bu en büyük iki isyan hareketinin liderlerinin torunları, dedelerinin hatırasını savunmak için, birbirlerinden yaklaşık iki yüzyıl arayla birer menâkıbnâme kaleme almışlar ve ilginç bir şekilde benzer bir kaderi paylaşan dedelerinin devlete karşı isyanla hiçbir ilgilerinin bulunmadığı ispata uğraşmışlardır. Bu yüzden birtakım hayali olaylar icat ettikleri gibi, dedelerine yakıştırılan isyan suçunun bütün sorumluluğunun da, esasında onları
dinlemeyerek baş kaldıran halifelerine ait bulunduğunu öne sürmüşlerdir^
Hadiseye çağdaş olan Bizans tarihçisi Dukas ise, meseleyi daha da problematik hale sokuyor. Dukas, "Perkliçia Mustafa" dediği Börklüce Mustafa'nın faaliyetlerini, propagandasını ve ayaklanmasını teferruatlıca anlattığı halde, şaşırtıcı bir biçimde ne Torlak Kemal'in, ne de Şeyh Bedreddîn'in isyanlarından söz eder. Adeta bunlann varlığından habersizdir. Onun Börklüce Mustafa isyanından çok daha geniş çaplı olan Şeyh Bedreddîn ayaklanmasını ihmal etmesinin sebebi, bize göre, o sıralar Cenevizlilerin hizmetinde bulunması sebebiyle İzmir'de oturduğu için Şeyh Bedreddîn'in isyanından haberdar olamamasıdır. Dukas'a göre, Sakız Adası'ndaki rahiplerle sıkı bir ilişki içinde olan (müridlerinin Dede Sultan diye hitap ettikleri) Perkliçia Mustafa, "Hıristiyanlıkla Müslümanlık arasında hiçbir farkın bulunmadığı, her iki din mensuplarının birbirine üstünlüklerinin söz konusu olmadığı ve aralarında kadınlarından başka her şeyin ortaklaşa kullanılacağı" mealinde propaganda yapıyordu. Nihayet etrafına birçok Müslüman ve Hıristiyan halkı toplayarak Stylarion'da (Karaburun) isyan etti. Bu dağlık mıntıkanın geçitlerinde tutunarak üzerine gelen Osmanlı kuvvetlerine epeyce zayiat verdirdikten sonra ancak ele ge-çirilebildi.78 Osmanlı kaynaklarında da, Börklüce Mustafa'nın isyanı anlatıldığı halde, Dukas'ın bahsettiği propagandadan bahis yoktur. Onlar yalnızca, Şeyh Bedreddîn henüz İznik'teyken, kethüdası ve halifesi olan Börklüce Mustafa'nın, etrafına altı ilâ on bin civarında adam toplayarak "peygamberlik iddiası"yla isyan edip etrafı yağmaladığını ve çevrede epeyce bir üstünlük sağlamayı başardığını yazarlar. Bu isyan Bayezid Paşa ile Şehzade Murad'ın komutasındaki Osmanlı kuvvetleri tarafından Manisa yakınlarında uzun ve kanlı bir mücadeleden sonra bastırılmış ve Börklüce Mustafa yakın adamlarıyla esir düşmüş, sonra da rivayete göre bir çeşit çarmıha gerilerek idam edilmiştir.79 Çok kısa bir süre sonra bu defa da Aydın yöresinde Torlak Kemal ve emrindeki üç bin deniş isyan ettiler. Bu isyan da aynı şekilde bastırıldı ve Torlak Kemal adamlarıyla birlikte yakalanarak öldürüldü.80

Halil b. İsmail, diğer bütün Osmanlı kaynaklarından farklı olarak Şeyh Bedreddîn'in Aygıloğlu isimli bir başka halifesinden daha bahsediyor. Ona göre Aygıloğlu da saltanat davasıyla Kazova'da isyan edip başına bir sürü adam topladıysa da başarısız olmuş, yakalanıp başı kesilerek idam edilmişti.81 Böylece Şeyh Bedreddîn'le bağlantılı olarak isyan eden halifelerin sayısı üçe çıkıyor.
Burada neden Torlak Kemal ve Aygıloğlu'nun Börklüce Mustafa ile birlikte hareket etmedikleri veya en azından ayrı birer isyan planladılarsa, neden aynı tarihlere rastlatıp Osmanlı kuvvetlerini üçe bölünmek zorunda bırakmadıkları sorusu akla geliyor. Acaba gerçekten biribirlerinden bağımsız mı hareket ediyorlardı? Daha önemlisi, Şeyh Bedreddîn'in, Osmanlı kaynaklarının ileri sürdüğü gibi, bu isyanlarla hakikaten doğrudan bir alakası var mıydı? Başka bir ifadeyle, o sırada İznik'te bulunan Şeyh Bedreddîn, halifelerine isyan emrini bizzat mı vermişti? Yoksa gerçekten onun bu gelişmelerle ilgisi yok muydu? Bir kısım kaynakların birinci şıkkı benimsemelerine karşılık, söz konusu isyanların Şeyh Bedreddîn'den ha-164 bersiz olarak geliştiğini ima edenler de bulunuyor. Nitekim Dukas'ın Şeyh Bedreddîn'den ve Torlak Kemal'den hiç bahsetmeden doğrudan doğruya Börklüce Mustafa'nın isyanını anlatması da bu ikinci şıkkı doğrular gibidir.
Osmanlı kaynakları, Şeyh Bedreddîn'in, Börklüce Mustafa'nın ve Torlak Kemal'in peş peşe isyanlarını duyar duymaz derhal İznik'ten kaçıp Kastamonu'ya, Osmanlılar'ın hasmı İsfendiyaroğulları Beyliği'ne sığındığını yazarlar.82 Bu kaçışın sebebine dair hatıra üç ihtimal geliyor: 1) Şeyh Bedreddîn ya hakikaten onlara ayaklanma emrini bizzat kendisi verdiğinden, sorumlu tutularak cezalandırılmaktan korktuğu için kaçmıştır, 2) ya onların teşebbüslerinden gerçekten haberi olmamasına rağmen, karşıdaki-leri buna ikna edemeyip cezalandırılacağını düşündüğü için kaçmıştır, 3)veya Çelebi I. Mehmed'in merkeziyetçi politikasına karşı olduğu için, bu politikayı ortadan kaldırmanın ancak onu iktidardan alaşağı etmekle mümkün olacağını düşündüğünden, zamanını henüz kararlaştırmadığı isyanı bizzat başlatmak zorunda kaldığı için İznik'i terk edip İsfendiyaro-ğulları'nın yanına gitmiştir. Ancak bu sonuncu ihtimal de ister istemez şu soruyu akla getiriyor: Şeyh Bedreddîn gerçekten isyana niyetli miydi, yoksa, böyle bir niyeti olmadığı halde, Börklüce Mustafa, Torlak Kemal ve Aygıloğlu'nun isyanları üzerine, aradaki yakın ilişki sebebiyle onlarla aynı muameleye maruz kalacağını varsayarak başka çıkar yol olmadığını düşündüğü için mi isyan etmek zorunda kaldı?
Şeyh Bedreddîn'in İznik'i terk edip neden başka bir yere değil de İsfen-diyaroğulları'nın yanına, Kastamonu'ya gittiğinin sebebi ve gidiş tarihi de pek açık değildir. Ancak İbn Arabşah'ın onunla burada 1414'te karşılaştığını biliyoruz. Şeyh Bedreddîn'in burada iki yıla yakın kaldığı tahminen çıkarılabiliyor. O belki Osmanlılar'la İsfendiyaroğulları'nın arasındaki husumeti bildiğinden kendine bir süre oturup düşünebilecek emin bir yer olarak gördüğü için, yahut aradaki bu husumetten yararlanıp onları da tasarladığı harekete iştirak ettirmek maksadıyla orasını tercih etmiş olabilir. Halbuki Halil b. İsmail'e bakılacak olursa, Şeyh Bedreddîn İznik'te et-Teshîl isimli eserini bitirince onu Çelebi I. Mehmed'e takdim etmiş, bu vesileyle kendisinden ailesiyle birlikte hacca gitmek ve hac dönüşü Kahire'de Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin tekkesine yerleşmek üzere izin istemiş, ancak sultan bu isteği yerine getirmemiştir. İşte bunun üzerine artık yapacak bir şeyi kalmayan Şeyh Bedreddîn, ailesini bırakarak İznik'i terk etmek zorunda kalmıştır.83 Hatta Menâkıb'z. bakılırsa Şeyh Bedreddîn İsfendiyaroğulları'nın yanındayken bile isyan etmeyi düşünmemektedir. Çünkü Şahruh'un yanına giderek orada görev yapmak istemektedir. Ona göre Şeyh Bedreddîn, âdil bir hükümdar olduğuna inandığı Şahruh'un yanına gitmek istemiş, ne var ki, İsfendiyar Beğ -Osmanlüar'dan çekindiği

için- bunu engelleyerek ona Kırım'a yerleşmesinin daha iyi olacağını söylemiş, bunun üzerine Şeyh Bedreddîn oraya gitmeye karar vermek zorunda kalmıştır. Ancak Kırım yolu kâfir (Cenevizli) gemileri tarafından kapatıldığı için, bindiği gemi Eflak'a yönelmiş ve şeyh orada karaya çıkmaya mecbur olmuştur.84

Biz, Halil b. İsmail'in bu hikâyesinin, dedesini temize çıkarmaya yönelik savunmasının bir parçası olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bu hikâyede yerine oturmayan unsurlar hemen dikkati çekiyor. Bir kere Şeyh Bed-reddîn'in sultandan hac dönüşü Kahire'deki Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin tekkesine yerleşmek üzere izin istemesinin bir anlamı yoktur, zira orada-kilerce istenmediği için zaten Mısır'ı terk ettiğini söyleyen bizzat menâkıb yazarının kendisidir. Şeyh Bedreddîn'in istenmediğini bile bile, hele buna rağmen gitse bile tutunması mümkün olmadığı bir yere, üstelik yerleşmek üzere yeniden dönmek istemesi tamamiyle anlamsızdır. Yerine oturmayan ikinci unsur, sultanın izin vermemesi üzerine Şeyh Bedreddîn'in birdenbire ailesini İznik'te bırakarak İsfendiyaroğulları'nın yanına gitmesidir (esasında kaçmasıdır). İsyan etmeyi planlamayan şeyhin, ailesini bırakarak, üstelik Osmanlılar'a hasım olan bir beyliğe sığınmasının bir anlamı yoktur. Ama o orada Osmanlı sultanına karşı İsfendiyar Beğ'i yanına alamayınca bu defa Şahruh'un yanına, yani Osmanlılar'a hasım ve onları ağır bir yenilgiye uğratmış başka bir devletin topraklarına, Timurlu Devleti'ne gitmek istemiştir. Bunda da maksat bizce açıktır: Şeyh, Şahruh'un ittifakını sağlamayı düşünmüş olmalıdır. Eğer Menâkıb'm verdiği bu bilgi doğruysa, herhalde İsfendiyar Beğ'in Şeyh Bedreddîn'e oraya gitmeyi yasaklamasının sebebi, Osmanlılar'la uygun olmayan bir zamanda takışmayı istememesinden kaynaklanmaktadır. Üçüncüsü, tavsiye üzerine Kırım'a yerleşmeye karar verip oraya giderken, tam yol üstünde frenk (Cenevizli) gemilerinin yolu kesmesi üzerine, şeyhin bindiği geminin bir tek onu Eflak sahiline bırakıp yoluna devam etmesidir. Bunun da hiçbir anlamı yoktur. Çünkü eğer gerçekten geminin yolu kesildiyse, Cenevizliler'in düşmanı yalnız Şeyh Bedreddîn olmamalı, gemi bütünüyle Kırım'a gitmekten vazgeçmeliydi. Oysa bir tek şeyhi sahile bırakıp yoluna devam etmiştir. Halbuki bizce büyük bir ihtimalle Şeyh Bedreddîn, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal isyanlarının başarısızlığını gördüğü için, daha önce isyanı tatbik alanına koymayı planladığı ve bu yüzden Kahire'den ayrılır ayrılmaz Edirne'ye gitmeyip iyice dolaştığı Batı Anadolu'nun artık uygun bir alan olmadığını anlamıştır. Bu yüzden, muhtemelen isyan hareketini ancak Bal-kanlar'da gerçekleştirebileceğini düşünmüş ve buna en uygun yer olarak gördüğü için Eflak'a özellikle gitmiştir. Eflak seyahatinin sebebi budur.

Görüldüğü gibi Menâkıb'm bu hikâyesinin amacı, yukarıda vurgulandığı üzere, yazarın dedesini temize çıkarmaktan başka bir şey değildir. Oysa bizce Şeyh Bedreddîn, muhtemelen daha Kahire'deyken kafasında bir toplumsal düzen projesi oluşturmuş, bu projenin ancak toplumsal bir ayaklanma hareketiyle gerçekleşebileceğine kendini inandırmış olmalıdır. Bu varsayımımızın bugün için elde kesin bir belgesi yoksa da -belki böyle
bir belge hiçbir zaman olmayacak- onun Kahire'den sonra Anadolu dönüşünde yaptığı seyahat bizce varsayımımızı destekler niteliktedir. Bu sebeple biz Batı Anadolu'ya yapılan bu seyahatin, Şeyh Bedreddîn'in ayaklanma projesiyle ilgili olduğunu düşünüyoruz.85 Kahire'den yola çıktıktan sonra niçin uzun zamandır ayrı kaldığı annesini ve babasını görmek için doğrudan onların yanma Edirne'ye değil de, Konya'ya uğrayıp orada bir müddet Karamanoğlu'nun yanında kalmış, Osmanlılar'ın en önemli rakibi olan bu zatla dostluk kurmuş, sonra Türkmenler'in yoğun olarak yaşadıkları Germiyan ve -Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal isyanlarının çıkacağı- Aydın illerini dolaşmış, Tire'ye uğramış, İzmir'e geçmiştir? Daha da önemlisi, neden hiç gereği olmadığı halde Sakız Adası'na geçerek oradaki rahiplerle (Menâkıb'a. göre

tam on gün) beraber olmuş, onlarla teolojik tartışmalara girişmiş ve rivayete göre sonunda kendilerini Müslüman olmaya ikna etmiştir?86 İşte, bu seyahatin amacı, bizce planladığı "ihtilal" için bir çeşit nabız yoklamak, yapısal özelliklerini bildiği veya en azından duyduğu bu bölgenin insanlarına muhtemelen kendi düşüncesini aktarmak ve taraftarlıklarını kazanmaktır. Burada, söz konusu bölgenin, Hurufîliğin Anadolu'da en fazla yayıldığı yer olduğunu bir kere daha hatırlayalım.

Şeyh Bedreddîn'in Eflak'ta bir müddet kaldığı görülüyor. Musa Çele-bi'yle yakınlığı bulunan Eflak beyi Mirça ona bu imkânı sağlamıştır. Şeyh Bedreddîn Eflak'e geçtikten sonra, ihtimaldir ki buradaki ikameti esnasında Balkanlar'daki toplumsal rahatsızlığı ve Çelebi I. Mehmed'in saltanatı eline geçirmesine rağmen, Osmanlı idaresinin akıbeti ve memleketlerinde uygulayacağı politika konusundaki -henüz mevcudiyetini koruyan- güvensizliği bir kere daha kendi gözleriyle tespit etmiş, bunun üzerine, merkeziyetçi politikasına karşı olduğu yeni Osmanlı sultanına isyan etme kararını belki burada pekiştirmiştir. Ancak Şeyh Bedreddîn Eflak'ta daha fazla kalmamış ve Dobruca'ya, muhtemelen kendisine en uygun üs olarak gördüğü Sarı Saltık tekkesine giderek oraya yerleşmiştir. Onun, 13. yüzyılda meşhur Sarı Saltık tarafından kurulan ve o tarihlerden beri, 1260'larda onunla birlikte buraya gelen Babaî hareketine mensup Kalenderi dervişlerinin elinde bulunan bu tekkeyi seçişinin sebebi herhalde kendine kolayca bağlayabileceğini düşündüğü bu zümrenin desteğini almaktı. Nitekim bunda muvaffak olmuş ve artık harekâtı buradan hazırlamaya başlamıştır. Osmanlı kaynakları, Şeyh Bedreddîn'in buradan, (muhakkak ki karmaşa içindeki ve geleceklerinin ne olacağını kestiremeyen kesimlere yönelik) geniş bir propaganda faaliyetine giriştiğini yazarlar. Ayrıca, bu meyanda etrafa yolladığı haberlerde, Börklüce Mustafa'nın ve Torlak Kemal'in kendi adamları olduğunu ve kendi talimatı üzerine ayaklandıklarının propagandasını yaptığını da kaydederler ki, bu durum bizim görüşümüzü destekler.87

Sonunda Şeyh Bedreddîn yoğun bir propaganda ve hazırlık faaliyetinden sonra, başta Kalenderîler'den oluşan asıl yandaşları olduğu halde, çeşitli kesimlerden kendine katılanlarla birlikte harekete geçmiş ve 1416'da, kaynaklarda Ağaçdeıiizi diye geçmekte olup bugün Bulgaristan'da Deliorman adıyla bilinen bölgede fiilen Osmanlı Devleti'ne isyan etmiştir.88 Halil b. İsmail dedesinin Ağaçdenizi'ne geçişini, o sırada fetih amacıyla Selanik taraflarında bulunan Çelebi I. Mehmed'le görüşme ve konuşma maksadını taşıdığını, ama bazı gammazların bu hareketi Osmanlı sultanına isyan olarak gösterdiklerini öne sürer.89

Bu isyanın gerçekte amacı neydi? Artık saltanat kavgaları bittiğine, Osmanlı iktidarı sahibini bulduğuna göre, Şeyh Bedreddîn'in yeni sultana baş kaldıracak cesareti nereden geliyordu? Eğer Osmanlı kaynaklarının dediği gibi, gerçekten saltanat davasında idiyse, niçin şehzade mücadeleleri devam ederken o kargaşa ortamında değil de, Çelebi I. Mehmed'in artık rakipsiz olarak tahta çıkışından dört yıl sonra harekete geçmişti? Bu mesele Osmanlı döneminden bugüne kadar çok değişik biçimlerde yorumlandı. Şeyh Bedreddîn'in böyle bir isyana kalktığını daha başından kabul etmeyen Menâkıb, ona dayanan Mevzûatü'l-Ulûm, Şakâyık-ı Nu'mâ-niyye, Tâcü't-Tevârîh ve Tarih-i Solakzâde hariç, bütün diğer Osmanlı kaynaklan, Şeyh Bedreddîn'in subaşılık, sancak peşinde olanların kendisine katılmalarını isteyerek saltanat davasıyla ayaklandığını söylerler.90 Yalnız İdrîs-i Bitlisi daha ileri giderek Şeyh Bedreddîn'in, din ve mezhep bağlarını ortadan kaldırmak, haramları helal saymak, şarabı ve müzik aletleri dinlemeyi mubah addetmek gibi, halktan bir kısım insanların tamah ve hırslarını, dünyevi zevklerini tahrik edecek vaaderde bulunarak memleketi isyana katılanlar arasında paylaştıracağı propagandasını yaptığını ileri sürer.91 Ne var ki, İdrîs-i Bitlisî'nin çok muhtemel olarak kendi zamanında (16. yüzyıl)

Dobruca ve Deliorman'da yaşamakta olup -aşağıda ele alınacak- Bedreddinlü veya Simâvenîler Tâyifesi denilen Şeyh Bedreddîn mürid-leri hakkında ortalıkta dolaşan rivayetlerden derleyerek ona yakışürdığı bu ithamların, başka hiçbir kaynakta yer almadığı da görülüyor. Daha önce belirtildiği gibi, buna benzer bir şeyden -o da Börklüce Mustafa için olmak kaydıyla- yalnız Dukas söz eder. Böyle bir propaganda isyanın gerçek amacını mı yansıtıyordu, yoksa mümkün olduğunca çok taraftar toplamaya yönelik bir politika mıydı? Şeyh Bedreddîn hakikaten Selçuk soyundan geldiğini bahane edip saltanat iddiasıyla mı harekete geçmişti,92 yoksa gerçekten toplumsal düzeni değiştirmeyi hedefleyen büyük bir ihtilal peşinde miydi?93 Kanaatimiz, Şeyh Bedreddîn'in keyfi olarak, sırf saltanat elde etmek, Osmanlı iktidarına el koymak için değil, hudut boylarındaki köklü gazi geleneğinden, üstelik bir de ulema ailesinden gelen yüksek sınıfa mensup biri sıfatıyla, merkeziyetçi bir yönetim tarzını arzu etmediği için, merkezkaç gücü temsil eden biri olarak, bu gücü elinden bırakmak istemediği şeklindedir. Zaten kanaatimizce o bu yüzden merkeziyetçiliğin değil, yerel güçlerin, feodallerin çıkarlarını temsil eden Musa Çelebi'nin tarafım tutmuş ve kazaskerliğini kabul etmiştir. Bu sebeple biz Şeyh Bedreddîn'in, (üstelik yerel güçlerden yana bir siyaset izlemesi sebebiyle de kendisine uygun gördüğü) Musa Çelebi'nin Osmanlı sultanı olması halinde kesinlikle isyana kalkışmayacak olduğunu düşünüyoruz. Onun kafasındaki doğru siyasal düzen budur. Ayrıca kanaatimizce o muhtemelen, coşkun bir mistik kişiliğin de sahibi olarak böyle bir hareketi sıradan bir isyancının değil, ancak kendisi gibi mehdi kimliğine sahip birinin uygulama alanına koyabileceği inancında samimiydi. Onun mizacında olan birinin bu psikolojisini anlamak için, o sıralarda Osmanlı ülkesinde taht kavgalarının bütün şiddetiyle sürdüğü, toplumsal düzenin altının üstüne geldiği, insanların büyük bir karamsarlığın içinde yarınlarından ümitlerini kestiği bir zamanı yaşadığını gözden kaçırmamak gerekir. Bu, Şeyh Bedreddîn'in psikolojisini anlamak itibariyle çok önemli bir noktadır.

Bütün bunlara rağmen biz, Şeyh Bedreddîn'in, hiçbir siyasal otoritenin hâkimiyetini tanımayan, herkesin başına buyruk yaşadığı "eşitlikçi, paylaşımcı" bir yeryüzü cenneti kurmayı planlayarak isyan ettiği, saltanat rejimine karşı olduğu ve onu yıkmayı planladığı için ayaklandığı tezinin de doğru olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim aslında Marksist bir tarihçi olan E. Werner de böyle düşünmekte ve haklı olarak da, yalnızca Börklü-ce Mustafa'nın kafasında olan böyle bir ideolojinin Şeyh Bedreddın'de bulunmadığını söylemektedir.94 Şüphesiz ki toplumsal bunalımın ortaya çıkardığı aksaklıklar Şeyh Bedreddîn'in dikkatini çekmiş, merkeziyetçi devletin bunları gidermekteki yetersizliklerini görmüş ve bunları düzeltmeyi düşünmüş olmalıdır. Onun zekâsında ve bilgisinde birisi için bu çok mümkündür. Zaten unutulmamalıdır ki o, babasının yerine Osmanlı tahtına talip olan Musa Çelebi'nin kazaskeriydi ve bu görevi sırasında pek çok kişiye timar verilmesini sağlamıştı. Eğer Musa Çelebi kardeşine yenilip öldürülerek saltanat şansını kaybetmeseydi ve Osmanlı tahtının hâkimi olsaydı, Şeyh Bedreddîn de öylece kalacak ve saltanat rejiminin üst bürokrasisinde o rejimin sağladığı avantajları herhalde kullanacaktı. Nitekim bazılarınca Şeyh Bedreddîn'e yakıştırılan ve o devir için çok ütopik bir düşünce olan saltanat rejimi karşıtlığı, bize anakronik bir yakıştırma olarak 170 görünüyor; üstelik bunu kanıtlayacak tarihsel bir delil de yoktur.

Yukarıdaki mütalaalar göz önüne alınınca, Şeyh Bedreddîn isyanının tipik bir mehdici (mesiyanik) hareket mahiyetini taşıdığı rahatlıkla söylenebilir. Gerçi isyanın bu niteliği konusunda kaynakların hepsinde tam ve kesin bir kayda rastlanmıyorsa da, bu türden, farklı dinlere ve etnik kesimlere mensup insanları bir araya getirebilen, ileri sürüldüğüne göre de eşitlikçi, iştirakçi yani paylaşımcı, "hakça" bir düzen, başka bir

deyişle bir "dünya cenneti" vaat eden bir ideoloji kullanan halk hareketlerinin -eğer Şeyh Bedreddîn de gerçekten böyle bir ideoloji kullandıysa- genellikle mesiyanik karakterli olduğunu çok iyi biliyoruz.
Orta ve yeni çağlarda hem Doğu'da, hem Batı'da hemen her zaman ve mekânda gözlendiği gibi, bu tür hareketlerin Türkiye tarihinde, gerek Şeyh Bedreddîn'den önce, gerekse sonraki dönemlerde de örnekleri fazlasıyla görülmektedir. Sâsâni döneminden başlayarak Emevi ve Abbasi devirlerine gelinceye kadar İran'da ortaya çıkan isyanların önemli bir kısmı, 13. yüzyılda Anadolu'daki Babaî isyanı, 16. yüzyıldaki Şahkulu ve Şah Kalender isyanı ve daha başkaları, bu çeşit hareketlerdir. Temel karakteristikleri, eşitlikçi ve paylaşımcı bir ideoloji kullanmak olan bu hareketlerin liderleri, daima bir mesi (Mesih) veya mehdi hüviyetiyle ortaya çıkmışlardır. Aslında Osmanlı kaynaklannda Börklüce Mustafa'nın kendini böyle takdim ettiği, hatta Peygamber olarak gördüğü, bir rivayete göre tıpkı Baba İlyas gibi, "Lâ ilahe illallah" dedirtip "Muhammedün Resûlullah" dedirtmediği şeklinde kayıtlar bulunmakla beraber,95 Şeyh Bedreddîn için bu konuda herhangi bir şey söylenmiyor. Bununla birlikte, Şeyh Bedreddîn'in de böyle bir mehdi hüviyetiyle ortaya çıktığı söylenebilir. Hatta A. Gölpınarlı, kesinlikle bu kanaattedir; mehdiden bahseden SayhatuH-Bûm fi Havâdisi'r-Rûm (Anadolu Olaylarına dair Baykuş Çığlığı) isimli, son zamanlara kadar iyi bilinen bir risalenin yazarı olup Şeyh Bedreddîn'le yakından tanışan Abdurrahman b. Ali el-Bistâmî (ö. 1431) adlı birinin, bu risalesini Bedreddîn'e okuttuğunu ve söz konusu mehdinin Şeyh Bedreddîn'in kendisi olduğuna onu inandırdığını söyler. Gölpınarlı'ya göre, Timur istilasının meydana getirdiği sosyal çöküş, Şeyh Bedreddîn'i bilinç altında Sâhibu'z-zuhûr veya Sâbibu'l-hurûc olan mehdinin bizzat kendisi olduğuna gerçekten inandırmış ile şeyh onun için isyan etmiştir.96 Aslına bakılırsa onun böyle bir misyonu benimsemiş olduğu, Vâridat\z, son zamanlarda Allah'ın zâtının zuhur ile Sahib-zaman'ın halkı tevhîde çağırıp bütün kötülükleri sileceğine dair, Tâhâ süresindeki bir âyetin açıklamasıyla ilgili olarak söylediği sözlerinden anlaşılabilir.97 Her ne kadar beklenen bu Sahib-zaman'ın kendisi olduğunu açıkça söylemiyorsa da, kanaatimizce kast ettiği budur. Burada hatıra bir soru geliyor. Acaba Şeyh Bedreddîn'in bu mehdi kimliği, ileride Bayrâmiyye Melâmîliği'nden bahsedilirken genişçe görüleceği üzere, siyasal fonksiyonları da üstlenen bir kutb te-lâkkisiyle irtibatlandırılabilir mi? Başka bir deyişle, Şeyh Bedreddîn Bayrâmiyye Melâmîleri'nde çok açık bir telakki olarak gözleyebildiğimiz siyasal misyon yüklenmiş bir kutb-mehdî telâkkisi ile mi harekete geçmişti? Bu mümkün olabilir. Ama Vâridat'ta. buna dair en ufak bir ima yok. Şeyh Bedreddîn'in mehdilik bilinciyle hareket ettiği, H. J. Kissling, Emst VVerner ve Barbara Flemming tarafından da vaktiyle düşünülmüştür. Onlara göre şeyh, kendine katılanların bu konudaki geleneksel beklentilerini tatmin etmiştir.98
Şeyh Bedreddîn'in bu kimliğiyle alakalı olarak, başta Halil b. İsmail'in menâkıbnâmesi olmak üzere, muhtemelen onu kullanan Osmanlı kaynaklarının da zikrettikleri, Selçuklu hanedanına mensubiyet meselesine de burada değinmek gerekiyor. Acaba Şeyh Bedreddîn gerçekten isyana teşebbüs ederken böyle bir iddiada bulunmuş muydu? Başka bir ifadeyle isyanı, saltanat makamının Osmanlı hanedanı mensuplarının değil, ondan daha eski Selçuklu hanedanının bir mensubu olarak kendinin hakkı olduğunu savunmuş muydu? Katılanların gözünde isyanı dini olarak meşrulaş-tıracak mehdi kimliğinin yanına, siyasal olarak da meşrulaştıracak böyle bir kimliği ileri sürmüş müydü? Torunu Halil b. İsmail eserinde dedesinin Selçuklu hanedanına mensubiyetini ısrarla vurguladığına göre, Şeyh Bedreddîn gerçekten böyle bir avantajı kullanmış olmalıdır. Eğer kullandıysa buna şaşmamak gerekir. Ancak bunu kesin olarak bilebilmek mümkün görünmediği gibi, ilk defa Halil b.

İsmail'in dile getirdiği bu mensubiyet iddiasının tarihsel geçerliliğini kanıtlamak da imkânsızdır. İ. Hakkı Uzun-çarşılı, siyasal iktidar talebiyle meydana çıkanların, bu hareketlerini meşru göstermek için hep eski hükümdar sülalelerinden birine mensup oldukla-172 nnı ileri sürerek sahte şecereler uydurduklarını, dolayısıyla Şeyh Bedred-dîn'in nispet edildiği bu şecerenin de aynı türden olması gerektiği kanaatindedir" ki bizce de bu görüşe katılmak gerekir.
İdeolojisinin muhtevasına gelince, Şeyh Bedreddîn'e izafe edilen "Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler arasında fark gözetmeyen, bunların mensup olduğu dinlerin birbirlerine üstünlüğünün söz konusu olmadığını ileri süren ve eşler hariç, her türlü mal ve servetin ortaklaşa kullanımını prensip kabul eden" böyle "eşitlikçi ve paylaşımcı" bir ideolojinin, gerçekten onun tarafından propaganda edildiğini bildiren hiçbir tarihsel kanıt ortada yoktur. Buna rağmen İ. Hami Danişmend, İ. Hakkı Konyalı gibi bazı tarihçiler, Raif Yelkenci gibi araştırmacılar bu meseleyi sorgulamadan, Şeyh Bedreddîn'in "şiddetli bir komünist" olduğuna kani olmuşlardır.100 Oysa bu ideoloji hikâyesinin tek kaynağı olan Dukas, daha önce de vurgulandığı üzere, Şeyh Bedreddîn'in adını dahi zikretmeden sadece Börklüce Mustafa'nın, Sakız Adası'ndaki Turloti manastırının Girit Adası'ndan gelme rahibine böyle bir düşünce aktardığını bildirir. Du-kas'ın, Börklüce Mustafa'nın rahiplere ve Bizanslı köylülere bu ideolojiyi propaganda ettiğini söylemesi, kuvvetli bir ihtimalle bir gerçeğin ifadesi olabileceği gibi, Börklüce Mustafa'yı halk nazarında kötülemeye yönelik bir propagandanın ürünü de olabilir. Ancak tartışılması gereken bu değil, Şeyh Bedreddîn hakkında böyle bir kaydın ne Dukas'ta, ne de Osmanlı kaynaklarında bulunmasına rağmen bu ideolojinin günümüzdeki bazı araştırıcılarca hiçbir kanıt gösterilmeden Şeyh Bedreddîn'e mal edilişidir. Eğer bu doğruysa, yani gerçekten Şeyh Bedreddîn böyle bir vaat ile isyana kalkışmış idiyse, normalde onun aleyhine kullanmak için böyle bir şeyi kaçırmamaları gereken Osmanlı kaynaklarının bundan bahsetmemeleri nasıl açıklanmalıdır? Buna karşılık, onun Kahire'den Anadolu'ya döndüğünde Sakız Adası'na giderek oradaki rahiplerle görüştüğünü, onlarla tartıştığını ve onları Müslüman ettiğini aynı kaynaklar zikrediyor.101 Du-kas'ın Şeyh Bedreddîn'in bu ziyaretini atlaması mümkün müdür? Acaba Dukas, belki de Börklüce Mustafa ile birlikte bu ziyareti ilk yapan şeyhi unutup Börklüce Mustafa adaya sık sık gidip geldiği için mi veya daha büyük bir ihtimalle, daha önce de belirttiğimiz gibi, Cenevizliler hizmetinde çalışan biri olarak İzmir'de oturduğu, dolayısıyla Börklüce Mustafa isyanının çıktığı havaliye yakın olduğu için mi yalnızca onu zikretmektedir? Bizce bu ihtimal kuvvetli görünüyor.
Şeyh Bedreddîn'in de Börklüce Mustafa'nınkine benzer bir propaganda yaptığını gösterir tarihi bir kayıt olmamasına rağmen, eskiçağlardan beri bütün mesiyanik hareketlerin kullandığı ideolojilere benzer, orijinal bir yanı olmayan bu eşitlikçi ideoloji, belki Bedreddîn tarafından da isyan öncesi kullanılmış olabilir. Nitekim böyle bir ideolojinin 1240'taki Babaî isyanında da Baba İlyas-ı Horasânî tarafından propaganda edildiğine dair dönemin kaynaklarında açık kayıtlar vardır.102 Ama bizim kesin olarak bildiğimiz bir şey varsa, Bedreddîn'in Musa Çelebi zamanındaki kazaskerliği sırasında kendilerine timar verilip Çelebi I. Mehmed tarafından geri alınan hemen bütün timar sahiplerinin, sınır gazilerinin ve Osmanlı fetihleri sırasında topraklarına el konulan yerel Hıristiyan feodallerin Şeyh Bedreddîn'in etrafında toplandıklarıdır. Bu, onun bu mağdur feodal kesimlere, belki paylaşımcılığı ve eşitlikçiliği değil ama, kendine katıldıkları takdirde, başarıya ulaşır ulaşmaz eski topraklarını tekrar iade etmeyi vaat ettiğini açıkça kanıtlıyor. Böyle olunca, Şeyh Bedreddîn isyanının, iddia edildiği gibi paylaşımcı ve eşitlikçi, özel mülkiyete karşı bir halk hareketi, hatta isyana katılanlar arasında Hıristiyan ve Müslüman köylüler de

bulunmasına rağmen bir köylü isyanı değil, son tahlilde, büyük kesimiyle imtiyazları ellerinden giden Müslüman sipahilerin, sınır gazilerinin ve Hıristiyan feodallerin çıkarlarına hizmet eden bir ayaklanma hareketi olduğunu kabul etmek daha doğru görünüyor. Halil İnalcık ve Mustafa Ak-dağ, çok haklı olarak kendi de bir gazi ailesine mensup bulunan Şeyh Bedreddîn isyanının sınır boylarındaki gazilerle, timarlı sipahilerle, hatta medreselilerle yakından ilgili bulunduğu teşhisini koymuşlardır.103 Hatta bize göre bu isyana Halil İnalcık ve Mustafa Akdağ'dan sonra en isabetli teşhislerden birini koymuş olan M. Ali Kılıçbay da, toprak sahibi bir gazi ailesine ve Selçuklu hanedanına mensubiyet iddia eden bir soylu olarak, Şeyh Bedreddîn'in bir köylü ayaklanmacısı olmadığına dikkat çeker; kanıt olarak da, Şeyh Bedreddîn'in, Yıldırım Bayezid'in merkeziyetçi politikasına karşı çıkan Timur'un yandaşı ve Anadolu'daki merkezkaç güçlerin temsilcisi Musa Çelebi'nin kazaskeri olmasını gösterir.104

Bununla beraber biz Şeyh Bedreddîn'in isyanıyla Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in isyanları arasında sosyal tabanları itibarıyla önemli bir fark olduğunu dikkate almak gerektiğini düşünüyoruz. İki halife de formasyon itibariyle Şeyh Bedreddîn'den farklı kişiliklere sahiptiler. İkisi de Kalenderi olan bu kişilerin, şeyhleri gibi yüksek bir sosyal tabakadan gelmedikleri çok açık olduğu gibi, eğitim görmüş olup olmadıkları hakkında da bilgi yoktur. Nitekim belli bir eğitim formasyonu almış oldukları izlenimi uyanmıyor. Her ikisi de şeyh olan bu iki şahsın etrafına toplananların büyük kısmı Kalenderi dervişleri (Torlaklar) oldukları gibi, geri kalanlar da büyük bir ihtimalle Fetret döneminin rahatsızlıklarını sonuna kadar yaşayan ve Osmanlı siyasal iktidarının gittikçe güçlenen Sünni ve devletçi tavrına karşı çıkmak isteyen göçebe Türkmen ve köylü kesimi olmalıdır. Bu iki isyan söz konusu edildiğinde, Halil İnalcık'ın ve Mustafa Akdağ'ın bu yöndeki teşhislerinin doğruluğu daha iyi meydana çıkıyor.105

Osmanlı kaynaklarına bakılırsa, Şeyh Bedreddîn'in Ağaçdenizi (Deliorman) bölgesinde yakalanmasından ümidi kesen Şehzade Murad ve Bayezid Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri çaresiz kalınca, Bayezid Paşa, mürid olmaya gelmiş kişiler hüviyetiyle şeyhin kuvvetleri arasına gizlice yolladığı casuslar vasıtasıyla toprak sahiplerine topraklarının iade edileceği konusunda teminat verilmesini sağlamış, bunun üzerine bu kişiler Şeyh Bedreddîn'i terk edip Osmanlı kuvvetlerine katılmışlardır.106 Ne garip tecellidir ki, isyan sırasında Şeyh Bedreddîn'i yakalayıp Osmanlı kuvvetlerine teslim edenler, başlangıçta onu destekleyen, ama kendilerine vaat edilen topraklar karşılığında ihanet etmekte de bir sakınca görmeyen işte bu Müslüman sipahiler ve Hıristiyan feodallerdir. Böylece taraftarlarının büyük bir kısmını kaybeden şeyh, müridleri olan Kalenderîler'le tek başına kalmış, bu denişler Osmanlı kuvvetlerine canla başla karşı koyarak kanlarının son damlasına kadar şeyhlerine sadık kaldıklarını göstermişlerdir. Şeyh Bedreddîn'in hiç beklemediği bu gelişme, onu büyük bir hayal kırıklığına uğratmış olmalıdır. Bu ihanet, bir bakıma isyanın çok da iyi organize edilmediğini, şeyhin kendini güvenceye alacak tedbirler konusunda ihtiyatsız davrandığını göstermektedir.

Osmanlı kuvvetleri tarafından yakalanır yakalanmaz, o sırada Selanik'i fethe hazırlanan ve Serez'de bulunan Çelebi I. Mehmed'in yanına getirilen Şeyh Bedreddîn'in, yargılanmak üzere bir eve hapsedildiği biliniyor. Menâkıb, Şeyh Bedreddîn'in aslında sultan ile görüşmek niyetiyle hareket ettiğini, ancak yanındaki bazı kötü niyetli müridlerin onu sultana gammazladıklarını, bu yüzden işin çığrından çıktığını savunur ve şeyhin yakalanışında katkısı olan bu müridlerin isimlerini de verir.107 Sonunda Şeyh Bedreddîn sultanın huzurunda toplanan özel bir mahkemeye çıkarılarak yargılanır. Bu mahkeme, Anadolu dışından gelme ulemadan biri ve o

zamanlar Osmanlı Devletinin yüksek makamlarında görev yapmakta olup ünlü âlim Sâdeddîn-i Teftâzânî'nin öğrencilerinden Mevlânâ Haydar-ı Herevî'nin başkanlığında, ileri gelen ulema ve kadılardan oluşuyordu. Şeyh Bedreddîn burada uzun bir sorgulamaya tabi tutuldu; düşüncelerini açıkladı ve sonunda devlete isyan etmekten suçlu bulunarak "kanı helal, malı haram" fetvasıyla idama mahkûm edildi.108 Genellikle Hest Bihip, Tâcü't-Tevârîh, Bedâyiu'l-Vekâyi gibi biraz daha geç dönem kaynaklarında, mahkemede hazır bulunan ulemanın, büyük, kadri kıymeti bilinen, itibar edilen, herkesin saygısını kazanmış bir âlimken Şeytaıı'ın aldatmalarına kapılarak isyana kalkıştığı için Şeyh Bed-reddîn'e birçok serzenişte bulunduğu, ulemanın yüzünü yere yapıştırıp itibarlarına leke düşürdüğü için onu azarladığı şeklinde tafsilata rastlanır.109 Aynı kaynaklara göre, sonunda kendi durumu hakkında ne icap ettiğine dair Şeyh Bedreddîn'in bizzat kendisine fetva sorulmuş, o da suçunu kabul ederek kendi idam fetvasını kendi vermiştir. Menâkıb ise, muhakeme safahatı konusunda önemli ve kanaatimizce bazı yanlış bilgileri de düzeltecek bazı ayrıntıları gündeme getiriyor: Buna göre Şeyh Bedred-dîn'e yöneltilen suçlamaların başında, peygamberlik iddiası (da'vî-i nübüvvet) ve bazı "şenî sözler" gelmektedir. Bu "iftiralar"ı yöneltenler içinde bazı ulema ve şeyhler de vardır. Sultan, Şeyh Bedreddîn'e niçin "ulû'l-emre itaat etmeyip" isyana kalkıştığını sormuş, o da kendisine Mısır'a gitmek için izin istediği halde vermediğini söyleyince sultan, Şahruh'un yanına gitmesinden korktuğunu ima etmiştir. Menâkıb'z. bakılırsa, Şeyh Bedreddîn bunu reddetmiş, sultan da müridlerinin çoğalmasından korktuğu için şeyhin idamını istemişti.110

Bir başka önemli ayrıntı da Şeyh Bedreddîn'in idamına fetva verenin gerçekte kim olduğudur. Onu yargılamak ve hakkında fetva vermekle gö-176 revli olan Mevlânâ Haydar-ı Herevî'dir. Ancak Mevlânâ Haydar-ı Herevî, sorgulama esnasında Şeyh Bedreddîn'in verdiği ifade ve bilimsel kapasitesi karşısında takdirlerini açıklamaktan geri kalmamış ve sultandan müsaade isteyerek iki gün onunla özel görüşme yapmıştır. Bunun sonunda Şeyh Bedreddîn'in kesinlikle idam edilmemesi ve serbest bırakılması gerektiğine kani olmuş, sultanı ve çevresini buna ikna etmek için çok uğraşmış, ancak başaramamıştır. Halil b. İsmail'e göre, idam konusunda ısrar eden ve buna dair fetvayı bizzat veren, yine İran kökenli ulemadan olup, önceleri Şeyh Bedreddîn'in yakın dostuyken sonradan ona karşı olan Fah-reddîn-i Acemî'dir.111 Halil b. İsmail'in anlattıkları -ki kendi de açıkça söylüyor- gösteriyor ki, Şeyh Bedreddîn bazı araştırmacıların ileri sürdükleri gibi, düşüncelerinden dolayı bir zındık ve mülhid olarak "şer'an" değil, devlete isyan suçundan "örfen" idam edilmiştir.112 Nitekim başta İ. H. Uzunçarşılı ve H. İnalcık olmak üzere, gerek modern tarihçiler, gerekse hukukçular, Şeyh Bedreddîn'in fikirleri sebebiyle şeriata karşı gelmekten değil, devlete isyana kalkışmaktan örfen ve siyaseten idam edildiği görüşünde birleşirler.1 u Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus, Şeyh Bedreddîn'i yargılayan mahkemenin, dönemin yürürlükte olan hukuk usulüne ve kurallarına göre yasal olarak teşekkül ettiği ve şeyhin adil bir şekilde yargılandığı,114 hatta bizzat torunu Halil b. İsmail'in de belirttiği gibi, çok hatırlı ulemadan olması dolayısıyla, Çelebi I. Mehmed'le tartışacak kadar müsamahalı bir konumda bulunduğu ve düşüncelerini, eylemini rahatlıkla savunmasına izin verildiğidir.115 Bu saygının bir göstergesi de, isyan suçundan idam edilmesine rağmen, mallarının müsadere olunmaması, sadece malının haram olduğuna hükmedilmesidir. Zaten eğer Şeyh Bedreddîn büyük ulemadan olmasaydı, isyanın akabinde yakalanır yakalanmaz idam edilirdi. Sultanın huzurunda muhakeme edilmesinin sebebi budur.116

Menâkıb idam tarihini ebced hesabıyla "İıınehû meczubu Hû" (Şüphesiz o Allah'ın bir meczubuydu) şeklinde 818, gününü de 27 Şevval cuma olarak veriyor.117 Böylece

Şeyh Bedreddîn, torununun rivayetine göre 30 Aralık 1415'te idam edilmiş olmaktadır. Ne var ki bu tarih gerçekte cuma gününe değil, pazartesiye rastlıyor. Cuma ise 2 Zülkade 818, yani 2 Ocak 1416 günüdür. Bu takdirde Halil b. İsmail'in verdiği 818 tarihinin ebced hesabıyla düşürüldüğü için yanlışlığı söz konusu olamaz. Ancak bu 818 tarihini yazar doğru bilmiyor olabilir. Bununla beraber ya 27 Şevval yanlıştır, ya da cuma gününün yanlış olması gerekir. Eğer 27 Şevval doğruysa idam tarihi 30 Aralık 1415 olur; eğer cuma günü doğruysa bu takdirde de günün tarihinin 2 Zülkade 818, yani 2 Ocak 1416 olması icap eder. Buna karşılık Osmanlı kaynaklarından Oruç Beğ, Âşıkpaşazâde, Neşri, İdrîs-i Bitlisî hiç tarih vermezler. Taşköprülüzâde, Hoca Sâdeddîn, So-lakzâde vb Menâkıb'ı temel alanlara gelince, onlar herhangi bir tarih zikretmedikleri gibi, onun verdiği tarihi de yazmazlar. Aslında bir Arap kaynağı olan Tabakâtü'l-Hanefiyye 820/1417 tarihini, 17. yüzyıl kaynağı Be-dâyiu'l-Vekâyi ise 823/1420 gibi oldukça geç bir tarihi anarlar. Kanaatimizce İbn Arabşah gibi Şeyh Bedreddîn'le karşılaştığı tarihi çok iyi kaydeden bir müellifin şahadeti göz önüne alındığında idamın 1415'in sonlarında infazı mümkün değildir. Ayrıca Şeyh Bedreddîn'in Eflak'a geçtiği tarih Gh. J. Constantin tarafından çok iyi tespit edilmiş olup İbn Arabşah'ınkiy-le de uyuştuğundan, isyanın hazırlıkları ve süresi de göz önüne alınırsa, idamın 1416 sonlarından önce gerçekleşmesi imkânsızdır. 1420 ise, olayların gelişme çizgisine aykırı olduğu için çok geç bir tarihtir. Bu sebeple bizce idam tarihi, büyük bir ihtimalle 1416 sonları olmalıdır.
Çok ilginç olduğuna hiç şüphe bulunmayan bu tarihi muhakemenin safahatına dair Menâkıb'daki bilgilerin dışında herhangi resmi bir belgeye sahip değiliz. Muhakkak ki prosedüre uyularak bu muhakemede cereyan eden sorgulama esnasında Şeyh Bedreddîn'e sorulan soruların ve onun verdiği cevapların yazıldığı veya en azından yöneltilen suçlamaların zapto-lunduğu bir sicil kaydı herhalde bulunuyordu. Ne var ki bugüne kadar böyle bir sicil kaydına rastlanmamıştır.
İdam hükmü, Serez çarşısında bir dükkânın önünde infaz olundu.118 Eğer torununun kaydettiği doğum tarihi doğruysa, bu talihsiz mümtaz şahsiyet idam edildiğinde henüz elli sekiz yaşında bulunuyordu.
Her şeyden önce özenle vurgulamak gerekir ki, Şeyh Bedreddîn ne kendinden önce, ne de kendinden sonraki isyan liderlerinin hiçbirine 178 benzemez, önderliğini yaptığı ayaklanma da Türkiye tarihinde -kısmen Babaîler isyanı hariç- benzeri görülmemiş bir toplumsal harekettir. Aslında görünüşte birbirine çok benziyor izlenimini veren ve bu yüzden bir kısım araştırmacıları yanıltan bu iki hareket, aralarındaki bazı benzerliklerden çok, özellikle mühim farkları vurgulamak bakımından sadece 1240'taki Baba îlyas-ı Horasânî'nin hazırladığı Babaîler isyanıyla karşılaş-tırılabilir. Bunu da iki noktada yapmak mümkündür: 1) Liderlerin konumları ve kişilikleri bakımından, 2) İki hareketin amaçları ve yapısal özellikleri bakımından.
Önce birinci hususu ele alalım:
a) İlk bakışta her iki liderin de sûfı ve şeyh oldukları görülür. Ama Baba İlyas'ın yüksek tahsil yapmak bir yana, muhtemelen okuma yazma dahi bilmeyen bir Türkmen babası olarak popüler sûfi kimliğine karşılık, Şeyh Bedreddîn yüksek tasavvufa mensuptur. Kahire gibi büyük bir şehirde çok iyi bir tasavvuf eğitimi görmüş, tasavvufun teorik yanıyla yakından ilgilenmiş, bu konuda Muhyiddîn İbnü'l-Arabî başta olmak üzere en önemli mutasavvıfların eserlerini okumuş, hatta Füsûsu'l-Hikem'c şerh yazmış, üstelik bu alanda kendi telif eserlerini meydana getirmiştir. Ayrıca o dönemin en yüksek tahsilini yaparak özellikle fıkıh alanında İslam dünyası çapında bir bilim adamı olmuş, felsefeyle uğraşmış, yüksek bir devlet yöneticisi olarak bürokraside hizmet yapmıştır. Bizce bu özellikleri, Şeyh Bedreddîn'i Baba İlyas-ı Horasânî'den önemli ölçüde ayırdığı gibi, bir "ihtilal" lideri olarak da çok

müstesna bir mevkie yükseltiyor. Türk tarihinde onun kişiliğinde ikinci bir ihtilal liderine rastlamak mümkün değildir.
b) Her iki isyan lideri de mesiyanik bir misyonla hareket ediyorlar ve bu misyonlarına büyük bir içtenlikle inanıyorlardı. Bu sebeple etraflarına büyük kitleleri toplayabilmişlerdi. Ama Baba İlyas-ı Horasânî'nin "resul-lük" davasına karşılık, Şeyh Bedreddîn'den böyle açık bir iddiayı hiçbir kaynak zikretmez.
İkinci hususa gelince:
a) İlk dikkati çeken şeyin, her iki isyanın da büyük ölçüde sosyoekonomik bunalımların eseri olduğudur. Nasıl Babaîler isyanı Selçuklu Anado-lu'sundaki sosyal ve ekonomik birtakım rahatsızlıklardan doğup gelişmişse, Şeyh Bedreddîn isyanı da büyük ölçüde 1402 Ankara savaşından sonra, Fetret Devri denen 1402-1412 arasındaki ara dönemde,'Osmanlı Devletinin maruz kaldığı siyasal, sosyal ve iktisadi buhranların bir ürünüdür.
b) Her iki isyan da aynı şekilde mesiyanik bir ideoloji kullanır (bir farkla ki, Baba İlyas'ın "Peygamberlik" davasına mukabil Şeyh Bedreddîn "mehdilik" iddiasındadır). Özellikle Baba İshak'ın Güney Anadolu'da yaydığı Hıristiyanlık-Müslümanlık-Mazdeizm karışımı doktrin dikkate alındığında, her iki olayın ideolojisi de, dinler arası senkretik bir nitelik gösterir. Şeyh Bedreddîn isyanında da özellikle halifeleri Torlak Kemal ve Börklüce Mustafa'nın, Müslümanlık-Hıristiyanlık-Yahudilik karışımı bir senkretizmi, başka bir deyişle heterodoks bir İslam anlayışını propaganda ettiklerini biliyoruz.
c) Her iki isyanın amacı da, söylendiğine göre, özlenen "eşitlikçi anlayışın hâkim olduğu bir toplumsal düzen" yaratmaktır. Ancak bu amaç sadece bir tek yolla, siyasal iktidarı ele geçirmek suretiyle gerçekleşebileceğinden her iki isyan da son tahlilde siyasal hareketlerdir.
d) Her iki isyanın propagandasında ve organizasyonunda birinci derece rol oynayanlar, isyan liderlerinin halife ve müridlerinden ibaret büyük bir dervişler kadrosudur. Bu anlamda ikisi de birer sûfı hareket kabul edilebilir.
e) Nasıl Babaîler isyanı aslında siyasi-sosyal bir hareket olmasına rağmen, kendinden sonra Babaî hareketi denilen büyük bir dini-mistik hareket doğurmuşsa, Şeyh Bedreddîn isyanı da aynı nitelikte bir ayaklanma olmuş ve kendinden sonra Bedreddînîlik yahut Simâvenîlik denilen dini hareketi doğurmuş ve bu yolla Balkan Aleviliği'ni yaratmıştır.
f) Bu benzerliklere rağmen her iki isyan arasında en büyük fark, katılan zümrelerin sosyal tabanlarındadır. Babaî isyanına katılanlar, aralarında köylüler de olmakla beraber, büyük çoğunlukla konar-göçer Türkmenler'den oluşur, Şeyh Bedreddîn isyanına katılanlarsa esas itibariyle Anadolu ve Rumeli'de Umarları elinden alınmış sipahiler ve Balkanlar'da uc mmtı-kalarındaki gazi sınıfı ile eski Hıristiyan feodallerdir. Bu o kadar önemli bir farktır ki, bir yandan Şeyh Bedreddîn isyanın büyüyüp gelişmesinde rol oynarken, diğer yandan başarısızlıkla sonuçlanmasına sebebiyet vermiştir. Çünkü Osmanlı kuvvetleriyle yapılan son muharebede, Şeyh Bedreddîn'in yanındaki sipahiler ve feodaller, toprak verileceği vaat edilir edilmez, liderlerini bırakıp Osmanlı kuvvetlerinden yana geçmişler, şeyhin yanında kanlarının son damlasına kadar çarpışanlar ise kendi müridleri olmuştur. Oysa Babaîler isyanın başarısızlığı böyle bir ihanet değil, zırhlı Frank askerlerine ve ağır silahlarına karşı Türkmenler'in çok zayıf kalışıdır.
Sonuçta Şeyh Bedreddîn "ihtilalci" kimliğiyle kimdir? M. Şerefeddin başta olmak üzere, aynı kaynakları kullanan araştırmacıların bugüne kadar onun hakkında yaptıkları değerlendirmeler Şeyh Bedreddîn'i, bütün türevleri hesaba katılmak kaydıyla iki zıt çizgiye indirger:

a) Her ne kadar büyük bir âlim olsa da Şeyh Bedreddîn eninde sonunda Şeytan'a uyup devlete isyan etmiş bir ayaklanmacıdır.
b) Mazlum halkların ezilmesine karşı çıkarak onları paylaşımcı, eşitlikçi bir siyasal-toplumsal sistem içinde yaşatmayı amaçlayan büyük bir devrimcidir.
Ama bunlar arasında en ilginç değerlendirmelerden birini, zaman zaman tarihi roman üslubuna kaçan kitabında B. N. Kaygusuz yapıyor. Onun gözünde Şeyh Bedreddîn, zamanından önce gelmiş büyük bir İslam müceddidi, büyük bir toplumsal inkılapçıdır.119 Bize göre ise o, büyük bir ihtimalle merkeziyetçi yönetim aleyhtarı bir İslam âlimi ve mutasavvıf olarak, yaşanan toplumsal kargaşaya son verip toplumu ve mensup olduğu kesimi selamete eriştirme konusunda kendini sorumlu görerek düzene karşı çıkan bir aksiyon adamıdır.
Her ne olursa olsun, dönemin en yüksek bürokratik mevkilerinden birini elde etmiş, ileri gelen büyük bir bilim adamının ve önemli bir mutasavvıfın idamla sonuçlanan hayatı, Osmanlı tarihinin hakikaten en trajik sayfalarından biri olarak kalmaya devam edecektir. Ama aslında o, yüzyıllar boyunca hafızalardan silinmeyecek, hatırlandıkça hüzün, acıma ve hayranlık duygularını bir arada harekete geçirecek mazlum bir kahraman olarak da insanların akıllarında ve gönüllerinde çoktan yerini almıştır.
G) Şeyh Bedreddîn Hareketinin Kitlesel Tabanı
Şeyh Bedreddîn, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal hangi kitlelere dayanarak harekete geçmişlerdir İsyan propagandası ve bu propagandada sunulan vaatler, propaganda olunan ideoloji kimlere hitap ediyordu, başka bir deyişle, hedef kitleler hangileriydi?
Hiç şüphesiz ki bu kitlelerin temelini en başta kendi müridleri oluşturuyordu. Hocası Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin vefatından sonra, onun vasiyeti uyarınca fiilen şeyhlik görevini üstlenen Şeyh Bedreddîn'in mürid çevresi çok dikkat çekicidir. Hocasının tarikatının -Menâkıb'm Mevlevi olduğunu söylemesine rağmen- hangisi olduğuna dair kesin bilgiye ulaşamı-yorsak da, Şeyh Bedreddîn'in Anadolu'daki ilk müridlerinin -bizce Börklüce Mustafa'nın çevresi dahil- Hurufî inanç taşıyan Torlaklar (Kalenderi-ler) olması çok ilginçtir. Muhtemelen Torlak Kemal'in şeyhleri olduğu bir grup Torlak, Domaniç yakınlarında bir köyde Şeyh Bedreddîn ile karşılaşıp ona mürid olmuşlardır.120 Şeyh Bedreddîn Börklüce Mustafa ve müridleriyle de daha önce Aydın dolaylarında ilişki kurmuş olmalıdır. Böylece, adları geçen bu iki halifesi aracılığıyla Batı Anadolu'daki Torlak-lar'ın şeyhi oluyordu. Bunlara Dobruca'daki Sarı Saltık zaviyesindeki "Işık" denilen bir başka grup Kalenderi dervişini de kattı. Böylece Sünni bir Osmanlı âlimi, Sünnilik'le ilgisi olmayan bir dervişler grubunun yönetimini üstlenmiş bulunuyordu. Bu çok garip bir durumdur ve bizce bir bürokrat ve âlim olarak statüsü gereği Sünniliğe uygun davranan Şeyh Bedreddîn'in, özel düşünce hayatında muhtemelen öyle olmadığını, en azından her zaman tam bir Sünni gibi düşünüp davranmadığını gösterir. Ama Şeyh Bedreddîn hareketinin taraftarları ve bağlıları yalnız bunlardan ibaret değildi. Ayrıca çok daha geniş bir taraftarlar kitlesi bulunuyordu. Bu çevrenin nasıl teşekkül ettiğini, hangi kesimlerden oluştuğunu görebilmek için, onun Kahire'den ayrıldıktan sonra Anadolu'daki seyahati boyunca uğradığı yerlerin, temasa geçtiği çevrelerin iyi izlenmesi gerekir.
Şeyh Bedreddîn'in Kahire'den ayrıldıktan sonra doğrudan ailesinin oturduğu Edirne taraflarına gidecek yerde neden önce Halep'e uğrayıp bir müddet orada kaldığı, daha sonra niçin başka yerlere de uğrayarak Konya-Tire doğrultusunda yoluna devam ettiği, Batı Anadolu'da ne aradığı, niçin Hıristiyan ahali ve rahiplerle meskûn Sakız Adası'na gittiği, kanaatimizce cevapları iyi verilmesi gereken sorulardır. Bu Batı Anadolu yolculuğunun amacı, daha doğrusu Şeyh Bedreddîn'in kafasındaki neydi? Rahiplerle neden görüşmüştü? Üstelik sadece rahiplerle mi görüşmüştü? Bu

görüşme durup dururken yalnızca Hıristiyanlık-Müslümanlık üzerine sıradan teolojik tartışmaların yapıldığı bir görüşme miydi? Bu görüşmenin sonunda, Girit Adası'ndan gelme başrahip başta olmak üzere, Sakız Adası'ndaki rahiplerin Müslüman olduğu rivayet ediliyor. O halde Halil b. İsmail'in ve ona dayanan öteki Osmanlı kaynaklarının belirttikleri gibi, bu seyahat yalnızca rahipleri Müslüman etme amacını mı taşıyordu? Sakız Adası'ndaki Ortodoks olmadıklarını kesin olarak söyleyebileceğimiz rahipler nasıl bir Hıristiyanlık anlayışına bağlıydılar? Yoksa Şeyh Bedreddîn, girişeceği hareketi acaba gerçekten daha Kahire'deyken tasarlamış ve bu seyahati o maksatla, bu bölgedeki insanların durumlarını görebilmek, onlarla konuşabilmek, onları kendi safına kazanabilmek için mi gerçekleştirmişti?
Kanaatimizce bu soruların cevabını verebilmek, Şeyh Bedreddîn'in uğradığı bölgelerin dini-sosyal yapılarının iyi anlaşılmasına bağlı görünüyor. Böyle bir analizi "Batı Anadolu" ve "Balkanlar" sahası olmak üzere, buraların Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi halkları üzerinde yoğunlaştırmak lazım geliyor. Araştırmacıların bir kısmı haklı olarak isyanın ideoloji-siyle bu bölgeler halklarının dini yapılarını ilişkilendirmişler ve bunu açıklamaya çalışmışlardır. Eğer Şeyh Bedreddîn hakikaten üç dini birleştiren yeni bir senkretik Müslümanlık yorumunu vaz'etmiş idiyse, bu iki bölgede hâkim din anlayışı onun propagandasının kolayca kabul görmesinde önemli bir rol oynamış olmalıdır. Biraz yakından bakıldığı zaman aslında iki bölge arasında dini-sosyal bakımdan bir fark olmaktan öte, yakın bir bağlantı bulunduğu göze çarpıyor. Gerek Kütahya, Manisa, Aydın ve İzmir yöreleri başta olmak üzere Batı Anadolu'da Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in, gerekse Dobruca ve Deliorman ağırlıklı olarak Balkan-lar'da Şeyh Bedreddîn'in propagandalarına olumlu cevap verip bu isyanlara katılan kesimlerin Müslüman olanlarının Sünni Müslümanlık, Hıristiyanların Ortodoks Hıristiyanlık, Yahudilerin ise Ortodoks Yahudilik anlayışına mensup bulunmadıklarını rahatlıkla söyleyebiliyoruz. Bu meseleye dair uzun zamandan beri Batı'da yapılan araştırmalar bugün için bize yeterli bir fikir verecek düzeydedir.121 Mesela Michel Balivet, Şeyh Bedreddîn hareketinin, birbiri içine geçmiş heterodoks Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi topluluklarından oluşan dini-sosyal tabanının yapısal niteliklerini gerçekten iyi gözlemlemiştir.122 Onun ve diğer bilim adamlarının çalışmaları, bizim de Şeyh Bedreddîn hareketinin Batı Anadolu, Marmara yöresi ve Balkanlar'daki dini-sosyal tabanını analiz etmemize yardımcı olacak ilginç veriler sunmaktadırlar.
Acaba yarınlarına güvenle bakamayan, toplumsal ve ekonomik bunalımlar içinde yaşayan bu üç dinin heterodoks yorumlarına bağlı kesimlerini Börklüce Mustafa, Torlak Kemal ve Şeyh Bedreddîn'in etrafında birleştiren ortak mesaj neydi? Bu liderlerin propagandaları neden bu insanlara sıcak gelmişti?
İşte böyle bir sorudan yola çıkıldığı zaman, bu bölgelerin erken ortaçağlardan beri (yaklaşık 6.-9. yüzyıllardan bu yana) düalist ve mesiyanik karakterli iki heterodoks Hıristiyan mezhebinin, yani Pavlosçuluk (Polis-yanizm) kaynaklı Bogomilizm'in ve merkezlerinden biri Alaşehir (Phila-delphia) olan Katharizm'in kuvvetle hâkimiyeti altında bulunduğu dikkatleri çekiyor. Sözünü ettiğimiz bugünkü bilimsel araştırmalar, gerek Batı Anadolu ve Ege sahillerindeki, gerekse Balkanlar'daki Bogomilist ve Katharist popüler Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin, mesiyanik inançlara çok açık, kuvvetli heterodoks bir yapı sergilediğini ortaya koyrriaktadırlar.
J. Meyendorf ve M. Balivet'nin çalışmalarının meydana çıkardığı gibi, sözü edilen bölgelerde Türk hâkimiyetinden evvel azınlık olarak yaşayan Yahudiler'in bir kısmının, zaman içinde Hıristiyanlığın heterodoks yorumlarını temsil eden Bogomilizm ve Katharizm gibi bazı mezhepleri kabule yöneldikleri, 14. yüzyıldan itibaren Batı Anadolu'da, 15. yüzyılda ise Balkanlar'da Türk hâkimiyetinin yerleşmesiyle birlikte, Hıristiyanlığa geçmiş olan bu Yahudi kökenli mühtedilerin, artık

Hıristiyanlığın siyasal otoritesinin bölgeden silinmesiyle birlikte, bu defa yeni otoritenin dini olan Müslümanlığı kabul ettikleri görülüyor. Bir vesileyle, Osmanlı sultanı Orhan'ın sarayında da değişik hizmetlerde istihdam edildiği anlaşılan Müslümanlığa geçmiş Yahudi kökenli bu Hıristiyanların, Börklüce Mustafa, Torlak Kemal ve bizzat Şeyh Bedreddîn isyanlarının patlak verdiği 14. yüzyılın ilk çeyreği içinde isyan mıntıkalarında çok sayıda bulundukları anlaşılıyor.123 Esasında mühtedi kökenli oldukları ileri sürülen Börklüce Mustafa ile Torlak Kemal'in, bizzat bu Hıristiyanlıktan dönme Yahudi kökenli Müslümanlardan olmaları kuvvetle muhtemeldir. Bu, onların çevrelerinin de aynı tabandan geldiğini gösterir.
Bu insanların kabul ettikleri Müslümanlığın, Sünni Müslümanlık olmadığı kesin olduğuna göre, heterodoksiye mensup bir yorumunu yansıttığı muhakkaktı. İşte burada Hurûfîlik'ten söz etmenin tam zamanıdır. Zira Hurûfîlik'le Hıristiyanlıktan dönme Yahudi kökenli bu mühtedilerin çok yakın alakası bulunduğunu düşünüyoruz. Bizce Şeyh Bedreddîn'in bunlara tâlim ettiği Müslümanlık, Hıristiyanlığa da, Yahudiliğe de sempatiyle bakan Hurûfîlik'ti. Şeyh Bedreddîn'in Tebriz'de Hurûfiler'le yakın temasını, Halep'te ikametini hatırlayalım. Halep'in Hurûfiler'in Suriye'deki en önemli merkezini teşkil ettiği çok iyi bilinmektedir. Nitekim, Şeyh Bedreddîn'in idamıyla aşağı yukarı aynı tarihlerde diri diri derisi yüzülmek gibi korkunç bir işkenceyle idam edilecek olan Hurûfî şeyhi meşhur şair Nesîmî, Bedreddîn Halep'e uğradığı sıralarda müridleriyle henüz orada yaşamaktaydı. Şeyh Bedreddîn'in buradaki ikameti, herhalde bu büyük Hurûfî şairiyle görüşmek amacını taşıyordu.
Belki daha çarpıcı olanı, şeyhin uğradığı -o zamanlar Ceneviz hakimiyetindeki- Sakız Adası'nda da, Hurûfî dervişlerinin varlığıdır. 1436-1458 tarihleri arasında Osmanlı topraklarında yaşamış olan Macar Georg, Sakız Adası'nda kilise ve manastırlara girip çıkan, ekstatik âyinler yapan, vaftiz suyuyla kendilerini vaftiz eden, Hıristiyanlıkla Müslümanlığın aynı derecede mukaddes olduğunu ilan eden Hurûfî dervişlerine rastladığını yazıyor.124 Macar Georg'un gördüğü bu dervişler hiç şüphesiz ki Börklüce ve Şeyh Bedreddîn dervişlerinin bakiyesiydi. Dolayısıyla Şeyh Bedreddîn'in Sakız Adası'nda Müslüman ettiği rivayet olunan rahiplerin de -eğer bu olay bütün menâkıbnâ-melerde sık sık rastlandığı üzere, şeyhin velayet gücünü abartmak için uy-durulmamışsa-125 muhtemelen Hurufîlik kanalıyla Müslümanlığı kabul ettiklerini varsaymak bizce yanlış olmayacaktır. Nitekim Dukas, Turloti manastırının Girit Adası'ndan gelme başrahibini isyan hakkında bizzat sorguya çekmiş, rahibin aksi yöndeki beyanlarına rağmen, Börklüce Mustafa'nın müridlerinden biri olduğunu gözlemlemiştir.126
İşte, kesin belgelerle ispat edecek konumda olmamamıza rağmen, Şeyh Bedreddîn'in Sakız Adası'na kadar uzanan Batı Anadolu seyahatinin, hem Hurûfî çevrelerle hem de onlara yakın duran Sakız Adası rahip-leriyle temas amacını taşıdığını düşünüyoruz. Zaten bu yolculuk esnasında Aydın, Manisa ve Kütahya yörelerinde faaliyet gösteren ve şeyhin en yakın halifeleri arasına girecek olan Kalenderi dervişleri Börklüce Mustafa ile Torlak Kemal'in de bu çevrelere mensup bulunduklarına inanıyoruz. Dukas, Börklüce Mustafa'nın yarı çıplak dervişlerinden, Osmanlı kaynakları ise Torlak Kemal'in adamlarından bahsederken, bunun ipuçlarını zaten fazlasıyla veriyorlar.
Kısacası Şeyh Bedreddîn'in gerek Anadolu'da, gerekse daha sonra Rumeli'nde, başta Kalenderîler olmak üzere ilişkide bulunduğu bütün çevrelerin, Bogomilist ve Katharist bir Hıristiyanlık anlayışıyla oldukça kolay bağdaşabilecek, üstelik tıpkı bu iki mezhep gibi güçlü bir mehdicilik inancına oturan Hurûfîlik'le sımsıkı bağlantılı olduğunu, Şeyh Bedreddîn hareketinin ideolojisinin bu eksen etrafında oluştuğunu farz edebiliriz. Nitekim inançları arasında özel mülkiyet kavramına karşı'oluş ve

payla-şımcılığm ve özellikle mesiyanizmin bulunduğu belirtilen sözü edilen mezheplerin, Şeyh Bedreddîn'in öğretisinin temelini oluşturduğunu ileri sürenler vardır.127 Zaten Kalenderîler'in de Hurûfî inançlarıyla çok yakından ilgili bulundukları iyi bilinmektedir.

O halde son tahlilde, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in isyanları dahil olmak üzere Şeyh Bedreddîn hareketinin geniş ölçüde mesiyanik (Yahudi mesiyanizmi, Hıristiyan millenarizmi ve Müslüman mehdiciliği) temelde birleşen, Batı Anadolu (Ege Bölgesi) ve Balkanlar'da iç içe geçmiş üç dinin heterodoks kesimlerine mensup bir sosyal tabana dayandığı belirtilebilir. Bunların dışında kalanların ise, saltanat mücadeleleri yüzünden fetihlerin durmasıyla ganimetlerden yoksun oldukları için güç durumda kalan uc gazileri, timarları ellerinden alınan sipahiler, Hıristiyan feodaller olduğunu söyleyebiliriz.

## IV. ŞEYH BEDREDDÎN'İN DÜŞÜNCE YAPISI VE FİKİRLERİ: "ZINDIK VE MÜLHİD" BEDREDDÎN VE VARİDAT

Şeyh Bedreddîn gibi büyük bir âlim ve sûfiyi Osmanlı merkezi yönetimi tarafından idama mahkûm ettiren gerekçenin zendeka ve ilhad suçlaması olmadığı hem torununun ifadesinden, hem de olayların gelişmesinden açıkça ortaya çıktığı halde, neden Şeyh Bedreddîn daha sonraları Osmanlı merkezi yönetiminin ve bazı ulema ve sûfı çevrelerin nazarında bir zındık ve mülhid olarak damgalanmış ve böyle kabul edilegelmiştir? Oruç Beğ'den 17. yüzyılda Bedâyiü'l-Vekâyi yazarı Hüseyin Efendi'ye varıncaya kadar hemen bütün Osmanlı kaynaklarının, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal için mülhid ve müfsid yahut zındık ve mülhid deyimini kullandıkları halde, Şeyh Bedreddîn için bu terimleri veya benzerlerini kullanmadıkları dikkat çeker. Bir tek İdrîs-i Bitlisi, metninin daha başlangıcında Şeyh Bedreddîn'in Rumeli'de halk arasında "zendeka ve ilhad tohumlarını attığını" yazar, müridlerini de zındık ve mülhid olarak niteler; şeyhin idamıyla beraber bazılarının yeniden İslam'a döndüklerini, birçoğunun ise katledilerek "zendeka ve ilhad karanlığının Osmanlı memleketinden giderildiğini" yazar.128 Osmanlı kaynaklarının bu şahadetlerinden, Şeyh Bedreddîn hakkındaki bu suçlamanın özellikle 16. yüzyılda belirginleştiği dikkati çekiyor. Bu sebepsiz değildir ve bize göre bu damganın iki sebebi vardır:

1) Şeyh Bedreddîn'in idamından 16. yüzyıla kadar, Rumeli'de eskiden isyan sahasını içine alan Dobruca ve Deliorman bölgelerinde, Bedred-dîn'e bağlılıklarını giderek kuvvetlendirip kendi heterodoks İslam yorumlarıyla ilgili pek çok öğeyi onun adına sürdürerek varlıklarını koruyan geniş bir kitle vardır. Aşağıda kendilerinden bahsedeceğimiz, Bedreddînlü-ler veya Simâvenîler diye anılan bu kitlenin İslam'la bağdaşmayacak bir hayat tarzları ve inançları bulunduğu konusunda hükümet merkezine sık sık ihbarlar yapılmakta, zendeka ve ilhad ile itham olunan bu insanlar, bu yüzden sürekli göz altında tutulmaktaydılar. Bu kitlelerin belirtilen heterodoks İslam anlayış ve yaşayışları, Şeyh Bedreddîn'i pîr tanıdıkları için dolaylı olarak onun da bir zındık ve mülhid olarak düşünülmesine yol açıyordu.

2) İkinci sebep de, hiç şüphe yok ki onun İslam'ın temel inanç esasları ve kavramları hakkındaki -kısmen Varidat aracılığıyla bize kadar gelebilen- yorumlan, anlayışları ve düşünceleriydi. İşte, biz burada bu ikinci sebebi teşkil eden Vâridat'ı incelemeye çalışacağız.

Önce şunu belirtelim ki, insanların bu "cirmi küçük cürmü büyük" risale hakkındaki kanaatleri, duygu ve düşünceleri, hiç şüphesiz kendi bilgi seviyeleri ve tasavvuf anlayışlarıyla doğru orantılıdır. Bu sebeple pek çok kişinin anlamadan okuduğu Vâridat'tzn çıkardığı anlamlar doğrultusunda söyledikleri sözlerin, yaptıkları hareketlerin sorumluluğunun zaman içinde Şeyh Bedreddîn'e yıkıldığı, dolayısıyla belki onun aklına bile gelmeyen yorumlar yüzünden zındık ve mülhid damgasını

yediği de bir gerçektir.129 Nitekim bu belirttiğimiz sebeple, fazla sayıda olmamakla beraber, gerek resmi, gerekse özel kütüphanelerde bazı nüshalarına rastlana-bilen bu küçük Arapça risalenin, daha o devirden itibaren bütün bir Osmanlı tarihi boyunca ulemanın ve sûfıyyenin ilgisini çektiği, müspet veya menfi bazı tepkilere yol açtığı gözleniyor. 16. yüzyılda Sofyalı Bâlî Efen-di'nin, 17. yüzyılda ünlü Celvetî şeyhi Azîz Mahmud Hüdâyî'nin, dönemlerinin padişahlarına verdikleri layihalarda, Varidat yüzünden Şeyh Bedreddîn'i "Şeyh Bedreddîn el-maslûb indallâhi'l-mağdûb" (Allah katında gazaba uğramış olması sebebiyle asılmış Şeyh Bedreddîn) olarak nitelendiriyorlardı. Vâridat'm bir kısım ilmiye mensupları arasında aforoz edilmiş bir kitap olduğunu, 16. yüzyılda Taşköprülüzâde ilginç bir anekdotla belgelediği gibi,130 bu yüzyılda ve daha sonraki dönemlerde, şüphesiz Vâridat'tuYı düşünceleri dolayısıyla Şeyh Bedreddîn'in ve ona bağlananların zındık ve mülhid olduklarına dair fetvalar verilmekteydi. Hatta 19. yüzyılda dahi Vâridat'm hâlâ büyük tedirginlik yarattığını, insanların inançlarının bozulmasına sebebiyet vereceği endişesinin yaşandığını, bu yüzden toplatılıp yakıldığını da Ahmed Cevdet Paşa'nın Kısas-ı Enbi-w'sından öğreniyoruz.131

İşte, bu farklı tepki ortamında her şeye rağmen Vâridat'm değişik çevrelerin olumlu ve olumsuz anlamda ilgi odağı olmaktan kurtulamadığı, çevirisinin yapıldığı, içindeki düşünceleri tasdik veya ret makamında, birbirinden çok farklı yaklaşımlarla üstüne bazı şerhler de kaleme alındığı görülüyor. Mesela son devir şeyhülislamlarından Musa Kâzım Efendi'nin bir Varidat çevirisinin bulunduğunu biliyoruz. Kâtip Çelebi Keşfu'z-Zu-nûn'da., Vâridat'a. yapılan şerhleri sıralar. Ondan öğrendiğimize göre, Vâridat'ı olumlayan şerhlerden ilki, üstelik, Nakşibendiyye tarikatını Anadolu'da ilk tanıtan ve yayan, Molla İlâhî diye meşhur Şeyh Abdullah-ı Simavî'ye (ö. 1491) aittir. İkincisi, bizzat şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin babası Şeyh Muhyiddîn Muhammed Yavsî'nindir (ö. 1514). Bir üçüncü şerh ise, 19. yüzyılda yaşamış olup Üçüncü Devre Melâmîliği'nin kurucusu olarak tanınan Seyyid Muhammed Nûr el-Arabî (ö. 1888) tarafından kaleme alınmıştır. Ünlü Halveti şeyhi Niyazî-i Mısrî de Vâridat'm çok mühim bir eser olduğunu dile getirmiştir.132 Vâridat'm sırf eleştirmek, daha doğrusu reddetmek maksadıyla kaleme alınan malum tek şerhi ise, aslında kısmi bir şerh olup 16. yüzyılda yaşamış Nureddînzâde Şeyh Muhyiddîn Mehmed (ö. 1573) tarafından yazılmıştır. Molla İlâhî ve Şeyh Muhyiddîn Yavsî'nin gözünde "Dinin parlak ayı, ariflerin güneşi" olan Şeyh Bedreddîn, eserini insanları "sapkınlıktan kurtarmak" amacıyla yaz-188 dığım belirten Nureddînzâde'nin gözünde tam bir zındık ve mülhid olarak değerlendirilmiştir.

Hakkında birbirine bu kadar zıt değerlendirmeler yapılan, belki daha hacimli kitapların koparacağından daha büyük, üstelik daha sürekli bir gürültü koparan bu yirmi beş-otuz varaklık küçük risale gerçekte nedir, nasıl bir eserdir, içinde nelerden bahsedilmekte, ne gibi konulara yer verilmektedir?

Bilindiği gibi varidat, tasavvuf terminolojisinde "ilahi ilhamlar" anlamına gelen çoğul bir kelime olup yalnızca Şeyh Bedreddîn'in bu küçük eserinin ismi değildir. Tasavvuf tarihinde zaman zaman bu ismi taşıyan, içinde bazı süfiyâne düşünce ve görüşler dile getirilen eserler görülmektedir. Hatta bu adı taşımamakla beraber, 13. yüzyılda Şems-i Tebrizî'ye ve Hacı Bektaş-ı Velî'ye ait bulunduğu söylenen Makalât (Sözler) isimli eserlerle, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Fîhi Mâ Fîh\, 17. yüzyılda Su-nullah Gaybî'nin kaleme aldığı, Melâmî şeyhlerinden Oğlan Şeyh İbrahim'in sözlerinden oluşan Sohbetnâme'si de bu türden sayılabilir. Burada dikkat edilmesi ve özellikle unutulmaması gereken husus, bu eserlerin bizzat ait oldukları söylenen kişilerin kaleminden çıkma olmayıp, sohbetlerinde şu veya bu vesileyle söylenmiş sözlerinin yahut kendilerine sorulan sorulara verdikleri cevapların bazan yerinde ve anında,

bazan daha sonra, hatırda kaldığı kadarıyla müridleri tarafından yazıya geçirilmek suretiyle meydana getirilmiş bulunduklarıdır. Bunlar eli kalem tutan müridlerce çoğaltılarak yine müridlere dağıtılır ve okunmaları sağlanırdı. Nitekim Şeyh Bedreddîn'in Vâridat\nm şöyle basitçe bir gözden geçirilmesi bile, standart bir kitabın düzeniyle ilgisiz bulunması, sistemsizliği, konuların rastgele, bir orada bir burada ele alınışı, böyle derleme bir risale olduğunu çok açık sergiliyor.133
Bu derleme ne zaman yapılmıştır? Bu konuda Vâridat'm görebildiğimiz nüshalarının hiçbirinde müstensih kaydı bulunmadığı gibi, bir tarih kaydı da mevcut değildir. Bunun dışında, kesin olmasa bile yaklaşık bir tarih belirlemeye yardımcı olacak bilgiler de yoktur. Her ne kadar A. Göl-pınarlı içinde geçen bir kere 808/1405-1406, bir kere Safer 810/Tem-muz 1407 ve bir kere de evâil-i Cumâdelâhire 810/ 2-12 Kasım 1407 tarihlerinden, en azından bu zikredilen tarihler dolaylarında düzenlenmiş olabileceği görüşünü ileri sürerse de, bu mümkün değildir. Çünkü bu tarihler, Şeyh Bedreddîn'in yaşadığını naklettiği bazı mistik müşahedelerinin vuku bulduğu tarihleri göstermektedir. Vâridat'm bazı yerlerinde şeyh için kullanılan "Rahimehullâh" (Allah ona rahmet etsin) ibareleri, meçhul derleyicinin risaleyi Şeyh Bedreddîn'in vefatından sonra kaleme aldığını açıkça gösteriyor. Bununla birlikte, Vâridat'm Şeyh Bedreddîn'in bizzat kaleminden çıkan bir nüshasına henüz rastlanmadığı gibi, o devirde kop-ye edilmiş herhangi bir nüshası da bugüne kadar ele geçmemiş olup,halen kütüphanelerde mevcut nüshaların en eskisi, görülebildiği kadarıyla 16. yüzyıldan daha geriye gitmemektedir. Bu itibarla, mevcut nüshaların bile henüz bir tenkitli metin neşri yapılmadığından, aralarında ciddi farklar bulunup bulunmadığını, varsa bunların neler olduğunu iyi bilmiyoruz. Kanaatimizce Vâridat'm bu durumu onun güvenilirliğini ciddi olarak sorgulamak gerektiğini gösteriyor. Bu mesele, bizce Şeyh Bedreddîn'in düşünce dünyasını doğru tanıyabilmek açısından kanaatimizce büyük bir önem taşıyor. Bu halledilmedikçe, bizim burada söyleyeceklerimiz dahil, onun düşünceleri üstüne söyleneceklerin bilimsel değerlerinin kesinlik kazanacağı görüşünde değiliz.
Her ne kadar Vâridari en iyi ve tarafsız gözle değerlendirmiş birkaç bilim adamından biri olarak A. Gölpınarlı, bizzat Şeyh Bedreddîn eliyle kaleme alınmış olmasa bile, kitabın derlendikten ve Arapçaya çevrildikten sonra onun tarafından görüldüğüne, hatta bizzat kendisi tarafından Arapçaya çevrilmiş olabileceğine, kısaca şeyhin bizzat kontrolünden geçtiğine, dolayısıyla itimada şayan bulunduğuna kani olduğunu belirtiyorsa da, buna getirilecek bazı itirazlar bulunduğunu da göz önüne almak lazımdır. Bir defa merhum Gölpınarlı bu kanaatini, Vâridat'm Şeyh Bedreddîn hayattayken düzenlendiğini varsayarak dile getirmektedir. Oysa yukarıda da 190 gösterildiği üzere bu doğru olmadığı gibi, asıl önemlisi, ölümünden kaç yıl sonra düzenlendiğinin de belli olmamasıdır. Aradan geçen zaman içerisinde acaba Şeyh Bedreddîn'in sözleri ne kadar aslına uygun korunabil-miş, ne kadar bozulmaya uğramıştır? Eğer Şeyh Bedreddîn gerçekten Vâridari gözden geçirmiş, hatta bununla da kalmayıp gerçekten bizzat Arapçaya çevirmişse, o zaman Vâridat'm sistemsizliğini ve içindeki çelişkileri nasıl açıklamalıdır? Üstelik Şeyh Bedreddîn gibi, sistem gerektiren bir bilim dalı olan fıkıh formasyonu da almış, sistematik bir kafa yapısına sahip ve öteki eserlerinde bunu göstermiş olan büyük bir âlimin, hem de gözden geçirdiği, yahut bizzat Arapçaya çevirdiği bu mühim risaleyi düzenlemeden, iyi bir tasnife tâbi tutmadan, en azından başına diğer kitaplarda da normal olarak bulunması gereken bir giriş kısmı eklemeden, hatta çelişkili kısımları açıklığa kavuşturmadan, önüne getirildiği gibi bırakmış olması doğrusu zor açıklanabilir bir durumdur. O halde Vâridat'm Şeyh Bedreddîn'in kontrolünden geçtiği varsayımı bizce çok zayıf bir varsayım olarak düşünülmelidir. Bu itibarla, bu risalenin yalnızca,

göründüğü şekliyle müridlerden biri tarafından şeyhin ölümünden sonra hatırda kaldığı gibi derlenerek oluşturulduğu düşüncesi ağırlığını kaybetmiyor. Bu ise bizce, tıpkı Hacı Bektaş-ı Velî'ye izafe edilmekte olup, yine üzerinde o kadar çok spekülasyon üretilen Makalât gibi, Vâridat'm da bugünkü durumuyla, Şeyh Bedreddîn'in düşüncelerinin orijinal biçimlerini yansıtan tam anlamıyla güvenilir bir belge olarak kabul edilmesini güçleştirmektedir. Risalenin Osmanlı döneminde, daha sonraki yüzyıllarda kopye edilen nüshalarına bakarak o devirde hiç sorgulanmadan doğrudan doğruya ona ait kabul edilişi de bizce bu durumu değiştirmez.

Her durumda, bugünkü haliyle Varidat, fıkrimizce Şeyh Bedreddîn'in düşüncelerini doğrudan yansıtmak bakımından, vaktiyle haklı olarak Cemil Yener ve Bilal Dindar'ın da söyledikleri gibi, oldukça şüpheli bir kaynaktır.134 En azından biz bunu böyle kabul edeceğiz ve içindekileri ihtiyat kaydıyla değerlendirmeye tâbi tutacağız. Burada şunu da belirtelim ki, Şeyh Bedreddîn gerçekte temel espri itibariyle Vâridat'm yansıttığı imaja fiilen uygun olabilir; hatta bu çok muhtemeldir. Ama bunu kesin bir veri olarak değerlendirmenin doğru olmayacağını düşünüyoruz.

İşte, belirtmeye çalıştığımız bu endişelerle, özellikle de Varidat gibi uzun yüzyıllar Osmanlı toplumundaki okumuş kesim içinde Şeyh Bedreddîn'in bir eseri olduğuna inanılarak okunmuş, önemli polemiklere yol açmış bir kitabın, mutlak surette tenkitli bir metnine ihtiyaç olduğunu söylemeliyiz. Halbuki bugüne kadar Varidat, üzerinde-inceleme yayımlayıp çevirisini neşredenler tarafından bile, belirtilen özelliği göz önünde bulundurulmak suretiyle tarihsel bir kaynak olarak herhangi bir eleştiriye tâbi tutulmamış, herhangi ciddi bir muhteva kritiğine ve analizine konu olmamış, İslam'ın temel inanç kavramları hakkında burada ileri sürülen görüşlerin, İslam tasavvuf ve düşünce tarihinde daha önce de yazılanlarla ilgisi, benzerlikleri veya ayrılıkları hususunda hiçbir irdeleme, tahlil ve karşılaştırma yapılmamıştır. Bu ise onun en az metin kritiğine olduğu kadar, belirtilen yönde ciddi bir muhteva kritiğine de ihtiyacı olduğunu ispat eder. Ancak bu takdirde Vâridat'm tasavvufi veya felsefi değeri ciddiyetle söz konusu edilebilecektir. Biz şu kadarını söyleyelim ki, dikkatle bakıldığı zaman, Vâridat'tz. bulunan hemen hiçbir görüşün orijinal olmadığını, Abbasi döneminde zendeka ve ilhad ile itham olunmuş bir kısım mutasavvıf veya feylesoflarca da bunların yüzlerce yıl evvel dile getirildiğini gördüğümüz gibi,135 Hurûfîlik'teki aynı kavramlarla ilgili anlayışlarla karşılaştırıldığında da aralarındaki bağı yakalamak zor değildir.

Vâridari orijinal bir düşünce eseri olarak görmek bilimsel açıdan bizce mübalağalı bir yaklaşımdır. Zaten Vâridari Osmanlı döneminde ve günümüzde tartışma konusu yaparak öne çıkaran özellik, bir düşünce eseri olarak orijinalliğinden veya yüksek niteliğinden değil, kanaatimizce içindeki görüşlerin, resmi İslam anlayışı karşısındaki aykırı konumundan ileri gelmektedir. Ama Şeyh Bedreddîn'in kişiliği açısından önemli olan bu değildir. Zamanının ve mekânının ilim ve âlim anlayışı çerçevesinde olmak kaydıyla, Şeyh Bedreddîn'in bir İslam âlimi olarak değer ve önemi, bize göre mutasavvıf kişiliğinden daha orijinal ve daha ileridedir. Çünkü Şeyh Bedreddîn, Fusûsu'l-Hikem üzerine şerh yazmış biri sıfatıyla, yukarıda da söylendiği üzere, tasavvufta Muhyiddîn-i Arabî mektebinin panteizme kayan bir takipçisidir. Hatta bu o kadar açıktır ki, Ahmed Cevdet Paşa Varidat için "Fusûs\ı taklid yollu yazılmış bir risaledir" der.136 Böylece Ahmed Cevdet Paşa da Vâridat\n orijinal bir eser olmadığını dolaylı olarak belirtmiş olmaktadır. Ama bu onun bir mutasavvıf olarak önemsiz olduğu anlamına kesinlikle gelmez.

Vâridat\n muhtevası konusuna gelince, esasında bu eserin bir muhteva tahlili ve değerlendirilmesi, Şerefeddin Yaltkaya başta olmak üzere, hem Bezmi Nusret

Kaygusuz ve Abdülbâki Gölpınarlı gibi, Şeyh Bedreddîn üzerinde bizzat kendi eserleri dahil, birinci elden kaynaklan kullanabilen uzmanlar tarafından -belirttiğimiz çerçevede olmasa bile- kısmen gerçekleştirilmiş, hem de 1960'lar sonrasında Şeyh Bedreddîn'le ilgilenen, ancak söz konusu kaynaklan kullanamayan bazı popüler yazarlar tarafından spekülatif bir şekilde yapılmış ve halen de yapılmaktadır. Birinci 192 gruptakilerin değerlendirmeleri daha çok teolojik merkezli olmakla dikkat çekerken, ikincilerinki hemen tamamiyle aslında Müslüman olmayan, ateist bir Şeyh Bedreddîn imajı yaratmaya yönelik tahlil ve değerlendirmeler olarak göze çarpıyor. Ancak her iki gruba ait bu tahlil ve değerlendirmelerin, yukarıda vurgulandığı tarzda, İslam düşünce tarihindeki benzeri fikir ve görüşlerle karşılaştırılmak suretiyle yapılmış, sistemli, itinalı ve derinlikli tahliller olduğu söylenemez. Esasında bu tür bir çalışma, İslam ilahiyatı, tasavvufu, felsefesi ve tarihi konularında kuvvetli bir formasyon isteyen güç, ama o nisbette de lüzumlu bir çalışmadır. Bizse burada bu kitabın sınırlarının zorunlu kıldığı, yalnızca bizi ilgilendirdiği kadarıyla kısa bir özet ve değerlendirme sunmaya çalışacağız. Şeyh Bedreddîn'in burada özetlenecek olan fikirlerinin hangi konulara dair ve neler olduğuna dikkat edilmesi, ileriki bölümlerde Osmanlı uleması ve sûfiyyesi içindeki zendeka ve ilhad hareketlerinin fikir temellerini ve aldıkları örneği anlamak bakımından okuyucuya yardımcı olacaktır.

* * *

Görüldüğü kadarıyla Vâridat\zki sözler iki gruba ayrılır: 1) İslam'ın temel inançlarına dair kavramlar hakkındaki görüşler, düşünceler ve yorumlar:

Esas itibariyle en çok tepki çekmiş olup ulema ve sufiyye arasında Vâ-ridat'm mahkûm edilen yönleri bu kısımla ilgilidir. Bunlar sistemli bir şekilde sıralanmış olmayıp şuraya buraya dağılmış vaziyettedir. Bu görüşlerde İslam'ın temel inanç esaslarının, dönemi için çok cesur sayılabilecek bir üslup ve açıklıkla tartışıldığı görülür.

Bunların başında "Allah" kavramı gelir. Vâridat'tz bu konuda ilk dikkati çeken şey, bir ikilem içinde bulunulmasıdır. Bazı yerlerde bu âlemden ayrı soyut bir "Allah" kavramına inanıldığını gösteren şeyler anlatılır. Ayetlerden bahsedilirken, "Yüce Allah buyurmuştur ki" ifadesi kullanılır.137 Allah'ın peygamberler gönderdiği ve bu peygamberlerin ve onlara gelen vahyin hak olduğu ifade edilir.138 Bazı yerlerdeyse, Allah'ın bu âlemin kendisinden başka bir şey olmadığı fikri yansıtılır.139 Ezeli ve ebedi olan bu âlemde, her şey O'dur, O da her şeydir. Bu sebeple biri "Ben Allah'ım" dese, her şey O'nun cevherinden meydana geldiği için doğru söylemiş olur.140 Görünürde her ne kadar âlemdeki varlıklar sonradan olmuş gibi algılanırlarsa da, aslında O'ndan başka bir şey olmadıklarından, kadîm ve ezelidirler, yaratılmamışlardır. Görünen "mutlak varlık", fiil ve tesir itibariyle yaratıcı ilâh, o fiil ve tesirden etkilenen olarak da yaratılmış olan mevcudattır.141 Bu itibarla Allah'ın zuhura, yani görünmeye meyli vardır. Allah'ın zuhuru ise insandadır. Çünkü en güzel suret insanındır. Nasıl insanın tek tek organları insan olmayıp ancak hep birlikte insanı teşkil ediyorsa, bu âlemdeki tek tek hiçbir şey de Allah değildir, ama bütünü Allah'tır. Bu yüzden Allah'ın iradesi, âlemdeki varlıkların kabiliyetleri çerçevesinde cereyan eder. Yani Allah, ancak olabilecek olanları diler, olmayacak olanları dilemez. Böylece Allah'ın iradesi, varlıkların istidatlarıyla sınırlı olmaktadır.142

İşte, bu suretle âlemin, yani kâinatın ezeli ve ebedi olduğunu kabul noktasından yola çıkılarak Kıyamet denilen olayın da meydana gelmeyeceği, yani kâinatın yok olmayacağı söylenir. Daha önce Kıyamet'in zama-nıyla ilgili pek çok tahmin yapılmış, ama hiçbiri çıkmamıştır. Bundan sonra da binlerce yıl geçse bile, yine böyle bir şey olmayacaktır.143 Zaten esasında Kıyamet, insanın ölümü demektir. Ölmüş olan beden toprağa karışıp dağılınca, bir daha sanıldığı gibi bir araya gelip dirilmez. Böyle

olunca Haşir-i ecsâd denilen şey, halkın zannettiği gibi gerçekten cesetlerin maddeten dirilmesi değildir; Zât'ın (ilahi tecellinin) zuhuru ve sıfatların saltanatının yıkılıp gitmesi demektir.144
Bu meseleyle bağlantılı olarak Vâridat'ta ruh konusunda da ilginç düşünceler dile getiriliyor. Buna göre ruh, bedenin yaşama kabiliyetinden başka bir şey değildir. Allah'ın bedeni yaratmasıyla ruh da hasıl olmuş olur; ölüm olayıyla bedenin yaşama kabiliyetini kaybetmesi sonucu, ruh da yok olur. Kısaca ruh bedenle kaimdir, onun dışında müstakil bir varlık değildir.145 Böyle olunca Cennet ve Cehennem, huriler, nehirler, köşkler vs cahil halkın sandığı gibi değildir. Çocukları bir işe sevk etmek için nasıl onların hoşuna gidecek birtakım semboller kullanılırsa, bunlar da öyle temsili kavramlardır. Esasında ise Cennet, insana sürür, huzur veren hallerdir, Cehennem ise ona sıkıntı, acı ve keder veren durumlardır. Dolayısıyla ayrıca bir Cennet ve Cehennem yoktur, ikisi de bu dünyadadır. İnsanlar doğru yoldan sapmasınlar, kötülüğe meyletmesinler diye bu kavramlar konulmuştur.146
Vâridat'tz Melek, Cin, Şeytan hakkındaki fikirler de dikkat çekicidir.. İnsanı doğruya, iyiye, gerçeğe sevk eden kuvvetler Melek, kötülüğe, zara-; ra, ahlâksızlığa, gerçeklerden yüz çevirmeye yönlendiren şeyler ise Şey-tan'dır.147 Cin denilen varlıklara gelince, bunlar aslında insanların kendi hayallerine göre tasavvur ettikleri mevhum şeylerdir. Bu sebeple insanlar bunları kendi istidatlarına göre şekillenmiş olarak görebilirler veya göremezler, ama bu onların gerçekte var oldukları anlamına gelmez.148
Şu kısa özetten anlaşıldığı üzere, (Vâridat'm, Şeyh Bedreddîn'in diğer; eserleri gibi kendi kaleminden çıkma düzenli bir telif eser olmaması sebebiyle onun fikirlerini yüzde yüz kendi ağzından yansıtmadığı, dolayısıyla tahrif edilmiş olabilecekleri ihtimalini her zaman için saklı tutmak kaydıyla) bu görüşlerinin, tam anlamıyla materyalist bir yaklaşımın ürünü olduğunu söylemek gerekir. Eğer bunlar hakikaten Şeyh Bedreddîn'in ifade ettiği biçimde, bozulmadan kaydedilmişlerse, bu takdirde yalnızca bunlar dikkate alındığında karşımıza, hakikaten İslamiyet'in telkin ettiği bir biçimde ne Allah, ne de ahiret hayatına inanan bir Şeyh Bedreddîn çıkar. İşte, onu çoğu Osmanlı ulemasının, hatta sûfiyyesinin bile gözünde asırlarca zındık ve mülhid yapan bu fikirlerdir. İşin tuhaf yanı, yüzyıllar boyu Şeyh Bedreddîn denildikçe hatıra LetAyifü'l-İşârât ve Câmiü'l-Fusûleyn yazarı âlim Şeyh Bedreddîn'den çok, Varidat yazarı "zındık ve mülhid" Şeyh Bedreddîn gelecektir. Şeyhülislam Arif Hikmet Bey işte bunun için bulabildiği Varidat nüshalarını ucuz pahalı demeden satın alıp yakıyordu.149
Şeyh Bedreddîn yalnızca bu mudur? Şüphesiz ki hayır. Bu materyalist kişiliğin yanında, spiritüalist de diyebileceğimiz, koyu mistik karakterde bir ikinci kişilik daha vardır ki, o da şu görüntülerle kendini açığa vurur:
2) Değişik zaman ve mekânlarda yaşandığı söylenen bazı mistik haller, müşahedeler, keşif ve kerametler:
Bu grupta yer alan anekdotlar bizim için Şeyh Bedreddîn'in mistik şahsiyetini ve özellikle psikolojik yapısını anlamak bakımından fevkalade değerlidir. Çünkü bunlar akılcı, hatta materyalist bir feylesof izlenimini kuvvetle veren birinci kişiliğe rağmen zaman zaman öne çıkan güçlü mistik karakterdeki bir ikinci kişiliği, kuvvetli cezbe halini yaşayan bir başka şahsiyeti yansıtmaktadır. Vâridat\aki bu mistik müşahedelerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz:
Bir kere Şeyh Bedreddîn velayete, evliyanın gösterdiği keşif ve keramete inanmakta, bunları reddetmemektedir.150 Bir gün gaybdan gelen yeşil elbiseli iki kişi, Şeyh Bedreddîn'e Hz. İsa'nın ölü bedenini gösterirler. Şeyh Bedreddîn'e göre bu olay, Hz. İsa'nın bedenen ölü, ama ruhen diri olduğunu anlatmaktadır.151 Bir başka gün,

yanındaki adamlardan birini birdenbire bir başkası olarak görür, biraz sonra o adam tekrar asıl kişiliğiyle görünür. Bu ise ona göre, söz konusu iki kişinin ruhen ne kadar birbirine yakın olduğunun göstergesidir.152 Bazen kitap okumakta iken birden hayalinde tanımadığı herhangi biri canlanır. O kişi ertesi gün canlı bir kişi olarak onu ziyarete gelir.153 Bir gece, yarı uyanık bir haldeyken, ruhunun ocakta yanmakta olan bir odunun çıkardığı sesin aynısını çıkardığını duyar. Kendine geldiğinde hakikaten orada yanmakta olan odunun aynı sesi çıkardığını gözler. Ona göre bu, kendi varlığıyla odunun aynı ilahi cevheri taşımasından ileri gelmektedir.154 Yine bir gece hafif bir uyku halindeyken, birdenbire bütün kâinatın Allah olduğunu fark eder; coşar ve "Ya Allah!" diye haykırır; dili Allah'ın dili olmuştur.155 Bir başka gece ise hastalanmış, ölmek üzere olduğu izlenimine kapılmışken, kendini kurtarması için Allah'a yalvarır. İşte tam bu sırada Allah'ın kendisine "Seni bu hastalıktan kurtaracağım" dediğini duymuştur.156 Bir perşembe gecesi de, sabaha doğru karşısında Muhyiddîıı-i Arabi'yi görür. Bu büyük şeyh kendisine Şeytan'ı bu âlemden başka bir âleme attığını, bu âlemde yalnız izinin kaldığını söylemiştir.157
Vâridat'ta, Şeyh Bedreddîn'in son derece güçlü mistik ve cezbeci yanını yansıtan bunlara benzer daha başka anekdotlar da vardır. Dikkat edilirse bu müşahedeler, onun hep yarı uykulu yarı uyanıkken gördüğünü söylediği şeylerdir. Bunlar eğer rüya iseler, rüyaların düşüncelerin birer yansımasından başka bir şey olmadığını söyleyen akılcı Şeyh Bedreddîn'in bunları birer keramet olarak önemsemesi gerçekten tuhaftır. Bütün bunları değerlendiren A. Gölpınarlı, bizce de haklı olarak Şeyh Bedreddîn'in inançlarında bocalayan bir ruh hali içinde oluşuyla yorumluyor. Ona göre şeyh, bütün akılcılığına rağmen, kendisini mânâ âleminden kurtaramamış, o âleme de inanmış bir adamdır.158
İşte Vâridat'ı bir problem yapan hususlardan biri, belki en önemlisi, bu iki Şeyh Bedreddîn'i birlikte yansıtmasıdır.

## V. ŞEYH BEDREDDÎN'İN TAKİPÇİLERİ: "ZINDIK VE MÜLHİD" BEDREDDÎNLÜLER VEYA SİMAVENÎLER

Şeyh Bedreddîn'e inananlar, o devirden günümüze kadar uzanan bir zaman koridorunda her vakit var olagelmişlerdir ve var olmaya devam etmektedirler. Osmanlı kaynaklarından öğrendiğimize göre, o dönemde Bedreddînlü, Bedreddîn Sûfıleri veya Simavenî Tâyifesi vb tâbir edilen Şeyh Bedreddîn'in müridlerinin torunları, günümüz Bulgaristan'ında özellikle Deliorman bölgesinde ve Trakya'da yaşamakta olan Balkan Ale-vileri'nden başkası değildir. A. Gölpııarlı'nın da belirttiği üzere, Şeyh Bedreddîn'in en ufak bir şekilde Alevilik temayülü taşımamasına rağmen, onun gibi büyük bir Sünni âlimin mensuplarının bugün Aleviler'den ibaret oluşu ilginç bir olaydır. Zaten Safevi Devleti'nin henüz ortada olmadığı, dolayısıyla heterodoks Müslüman kesimlerin bile asıl Alevilik motiflerini henüz tanımadıkları bir devirde Şeyh Bedreddîn'in Alevi olduğunu söylemek anakronizm olurdu.159 Onuri bu durumu biraz, bugünkü Emevi hasmı Anadolu Alevileri'nin, aslında, Anadolu'da Bizanslılar'la yaptığı savaşlarla efsaneleşen ve 740'larda Eskişehir yakınlarında bugün kendi adıyla anılan kasaba yakınında şehit edilip oraya gömülen hâlis Arap kökenli efsaneleşmiş bir Emevi komutanından başka biri olmayan Battal Ga-zi'yi takdis etmelerine benzer.
Muhakkak ki iki zıddı bir araya getiren bu bağlantıyı, Şeyh Bedreddîn'in giriştiği ihtilal hareketinin, eşitlikçi, din ve etnik ayırımı gözetmediği söylenen bağdaştırmacı (senkretik) heterodoks ideolojisi sağlamıştı. Şeyh Bedreddîn onların gözünde artık Sünni bir fıkıh âlimi değil, kendilerine bir dünya cenneti kurmayı vaat eden yarı tanrısal nitelikli mukaddes bir şahsiyet, bir "Mehdî"ydi. Bu insanlar onun gerçek şahsiyetini çoktan unutmuşlar, onu kendi inançlarının merkezine yerleştirmişlerdi.

Anadolu Aleviliği'nin merkezinde nasıl Hacı Bektaş-ı Velî oturuyorsa, -Bektaşîler hariç- Balkan Aleviliği'nin merkezinde de Şeyh Bedreddîn oturmaktadır. Onun ölümünden sonra da, zaman içerisinde evvelce ona bağlı olmayan diğer Müslüman heterodoks cemaatler, özellikle 16. yüzyılda Safevi propagandasının ulaşmakta hiç de güçlük çekmediği Alevî zümreler de bir anlamda "Şeyh Bedreddîn Kültü" diyebileceğimiz bu kültün içine dahil oldular; hatta Balkan Alevileri içinde, bugün de takdis edilen bir Şeyh Bedreddîn kültü meydana geldi.

İşte, kendilerine Osmanlı döneminde Bedreddînlü, Bedreddîn Sûfileri veya Simavenî Tâyifesi denilen bu zümrelerin, Şeyh Bedreddîn'in idamından sonraki durumları hakkında Ebussuud Efendi'nin üç fetvası, birkaç arşiv belgesi ve biri 16., diğeri 17. yüzyıla ait, oldukça iyi bilinen iki önemli layihanın dışında fazla bir tarihsel kayıt yoktur. Bu kayıtlar ise, çok tabii olarak, söz konusu bu zümrelerin resmi çevreler, daha doğrusu Osmanlı merkezi yönetim çevreleri tarafından nasıl görüldüklerini yansıtmaktadır. Aşağıda görüleceği gibi, bunların Bedreddînlüler yahut Simavenîler'e dair çizdiği tablonun Sâsânîler dönemi Zerdüştî İran'ında Mani-heistler'i, Bizans dönemi Anadolu'sundaki muhtelif heterodoks Hıristiyan cemaatleri, Balkanlar'daki Bogomilciler'i, Katharlar'ı, günümüz Anadolu'sundaki Aleviler'i, daha kısa bir ifadeyle, bütün Doğulu gizli heterodoks cemaatleri tasvir eden tabloların hemen tıpa tıp benzeri olduğunu görmek hiç de şaşırtıcı olmuyor.

Ebussuud Efendi'nin fetvaları, Şeyh Bedreddîn'in mensuplarına karşı çok sert ve katı yargılar içeriyor. Bu ünlü şeyhülislam onları "kâfir" olarak niteliyor; hatta "Simavenî Tâyifesi"ni evlerinde misafir edenlerin dahi "tazîr olunup kendilerinden cerime alınması" gerekeceğini belirtiyor; onları "birbirinin avretlerini icazetleri ile tasarruf eylemek"le suçluyor.160 Metinde açıkça Simâvenîler Tâyifesi'nin adı geçmemekle beraber, Dobruca bölgesinden bahsettiği için onlar hakkında olduğunu tahmin ettiğimiz, yine 16. yüzyıla ait bir mühimine kaydında ise, bu taife içinde İne Baba diye meşhur bir şeyhin, birtakım kerametler gösterip Tanrı ve Hz. Ali ile söyleştiğini, yedi kat göğü dolaştığını iddia ettiğini, taife mensuplarını önünde secdeye kapandırıp başına bir kalabalık toplayarak ayaklandığı bildiriliyor.161

Simâvenîler Tâyifesi hakkındaki hayli ilginç asıl açıklamalar, sözü edilen layihalarda geçiyor. Bunlardan, Kanuni Sultan Süleyman döneminin ünlü şeyhlerinden Sofyalı Bâlî Efendi'ye (ö. 1553) ait olanı, Şeyh Bedreddîn'in torunlarından olup "serdar-ı melâhide ve ser-çeşme-i zenâdıka" diye nitelediği Halife Çelebi'nin faaliyetlerini anlatmaktadır.162 Ona göre, Dobruca vilayeti ve Deliorman bölgesinin bütün ahalisi bu Çelebi Halife'nin mü-ridleri olup canla başla ona hizmet etmekte ve sık sık, kadın erkek, ihtiyar genç, oğlan kız bir araya gelerek "cem'iyet ve sohbet" yapmaktadırlar. Bu arada, yine ona göre, "Cennet şarabı dedikleri budur" diyerek şarap içmekte, "Kevser dedikleri, leb-i dilber ve şeyhimizin enfâs-ı kudsiyyesidir. Huri dedikleri işbu dünyadır. Ahiret ahvâli ulema-i rüsumun sandığı gibi değildir, bunlar birer darb-ı meseldir" diyerek nice sapık sözler söylemektedirler. "Ene'1-Hakk" diyen şeyhlerine secde etmekte, daha sonra mumları söndürerek "sedd-i şeriatı yıkmaktadırlar". Bunlara benzer daha başka şeyleri de anlatan Sofyalı Bâlî Efendi daha sonra, Şeyh Bedreddîn'in torunu olan Halife Çelebi'nin halifelerinin, Dobruca'nın dışında da her tarafta faaliyet gösterdiklerini belirterek sultandan bunların yeryüzünden temizlenmesi için gerekli tedbirleri almasını rica etmektedir.163

Bundan yaklaşık yarım yüzyıl kadar sonra ise, Azız Mahmud Hüdâ-yî'nin (ö. 1628) I. Ahmed'e sunduğu layihada, önce, "Şeyh Bedreddîn el-maslûb indallâhi'l-Mağdûb" dediği Şeyh Bedreddîn'i ve isyanı özetlendikten ve onun "ilhâd ve ibâhat üzere" olduğu vurgulandıktan sonra, aynı üslupla sultana Simâvenîler anlatılmaktadır. Bu ünlü Celvetî şeyhi, Sofyalı Bâlî Efendi'den farklı olarak, ayrıca onların Safeviler'le

ittifak halinde olduklarını, inançlarının yakınlığı dolayısıyla her zaman onlardan yana tavır koyduklarını, hatta sipahilerinin, umarlarını dahi kaybetmeyi göze alarak Safeviler'e kılıç çekmekten imtina ettiklerini, çünkü Rafızî olduklarını söyler. Ayrıca padişahın dikkatini, yine Simâvenî olduklarını söylediği, Dobruca'daki Işık (Kalenderi) zaviyelerine çekerek, bunların da Rafızî, Melâhide ve Zenâdıka olduklarını, namaz kılıp oruç tutanları öldürdüklerini, her zaman Kızılbaş'ın (İran şahı) zuhurunu beklediklerini söyler ve bunların çok sıkı teftiş edilmeleri gerektiğini, Ehl-i Sünnet'e uymayı kabul eden zaviyelerin serbest bırakılıp diğerlerinin kapatılmasını öğütler, özellikle de şeyhlerinin tutuklanmasıyla müridlerinin korkup yola geleceklerini bildirir. Bugün Dobruca, Deliorman ve Bektaşîleşmemiş Trakya Alevileri için Şeyh Bedreddîn fevkalade önemli bir takdis konusudur.164 Bu mevzuda yapılan bilimsel araştırmalar ve yerinde gözlemler, onların Şeyh Bedreddîn'in ve isyanın hatırasını hâlâ büyük bir saygı ve titizlikle -tabii ki tahrife uğramış bir biçimde- koruduklarını gösteriyor.165 Onlar için Şeyh Bedreddîn kendilerine hayat vermiş en mukaddes kişidir.166

## VI. SONUÇ YERİNE

Yukarıda kısaca tahlilini ve değerlendirmesini yapmaya çalıştığımız Şeyh Bedreddîn'le ilgili bütün bu meseleler bir arada düşünüldüğünde, eserleri ve giriştiği isyan hareketiyle karşımıza hem bir bilim ve düşünce, hem de aksiyon adamı olarak Şeyh Bedreddîn'in dört cephesi çıkarıyor:

1) Sünni İslam'ın Hanefilik yorumuna bağlı olmakla beraber, daha akılcı ve daha rahat düşünüp içtihad yapabilen "âlim Bedreddîn" (Bu imaj, fıkıhla ilgili eserlerinin ve kısmen Vâridat'tz yer alan, ibadetlerle ilgili fetvalarından çıkıyor),
2) İslam'ın bazı temel inanç esaslarını, bu arada ahiret ve ona bağlı kavramları tam anlamıyla akılcı, hatta bir ölçüde maddeci bir görüşle yorumlayan "materyalist feylesof Bedreddîn" (bunu, Şeyh Bedreddîn'in Vâ-ridat'taki bir kısım fikir ve görüşleri düşündürüyor),
3) Sık sık cezbeye giren, gayba ait bir takım durumlara vakıf olduğuna, hiçbir aracı olmadan Allah'ın doğrudan hitabını işittiğine, ölü hayvanları diriltebilme gücüne sahip olduğuna, kısaca kendi keşif ve kerametlerine samimi olarak inanan koyu "sûfi Bedreddîn" (bu imajı da Varidat çiziyor),
4) Ve nihayet, bu sayılan üç Bedreddîn'in hiçbiriyle uyuşmayan, zamanın Mehdî'si sıfatıyla, düzenin bozukluğunu ve toplumsal rahatsızlıkları düzeltmekle görevli bulunduğuna inanarak siyasal iktidara talip "ihtilalci Bedreddîn".

İşte, Şeyh Bedreddîn'i henüz çözülemeyen bir problem yapan, böyle dört cepheli bir kişilik ve kimliği temsil eden gerçekten müstesna bir tarihi sima oluşudur. Bununla beraber, dikkat edilirse, bu dört cepheli kişiliğin temelde biri materyalist, akılcı, diğeri spiritüalist, mistik olmak üzere iki zıt yönü bulunduğunu görmemek mümkün değildir. Bu iki yönün de aslında başlangıçta gizli bir eğilim olarak Şeyh Bedreddîn'de mevcut bulunmakta oluşu bizce son derece kuvvetli bir ihtimaldir. Bunlardan hangisi gerçek Şeyh Bedreddîn'i yansıtmaktadır? Bu ikili görüntü Şeyh Bedreddîn'in şahsında birbirini takip eden iki ayrı aşamayı mı gösteriyor? Bu aşamalardan hangisi önceki, hangisi sonraki Şeyh Bedreddîn'i temsil etmektedir? Yoksa Şeyh Bedreddîn bu ikili şahsiyet arasında zaman zaman gidip gelen, başka bir ifadeyle her ikisini de bir arada barındıran bir karakteri mi yansıtmaktadır?

Biz şahsen B. Nusret Kaygusuz ve A. Gölpınarlı gibi Şeyh Bedreddîn'de bu iki zıt kişiliğin bir arada olduğunu düşünüyoruz.167 Böyle bir durum pekâlâ pek çok insan için mümkündür. Üstelik İbn Hacer'in verdiği bilgilere bakılırsa, hocası Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin de aynı çizgide bulunduğu anlaşılıyor. Hatırlanacağı üzere o da kendisinin mehdi olduğuna inanmaktaydı. Çok muhtemeldir ki Şeyh Bedreddîn felsefeyle uğraşan bu zatla olan uzun ve yabn teması süresince gerek yaptıkları konuşma ve

tartışmalar yoluyla, gerekse okuduğunu kuvvetle tahmin ettiğimiz, İb-nü'r-Ravendi, Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve Ebûbekir Zekeriyyâ er-Râzî gibi eski İslam filozoflarının kitaplarının şevkiyle,168 içindeki materyalist eğilimi geliştirmiş ve tıpkı hocası gibi materyalizme eğilimli bir mistik olmuş olsun.
O, döneminin önde gelen bir Hanefi fıkıh âlimi olarak bu formasyonunun ve statüsünün gerektirdiği bir üslup ve yaklaşımla fıkha dair eserlerini kaleme almıştır. Bunu yaparken sorumluluk taşıyan, kazaskerlik yapmış bir bilim adamının psikolojisiyle hareket etmiş, statüsünün gerektirdiği davranışı sergilemiş, belki o materyalizme eğilimli yanını öne çıkarmaktan kendisini alıkoymakla beraber, onda çok belirgin bir biçimde var olan akılcı yanını yazdığı fıkıh eserlerinde, ele aldığı konulara yansıtmaktan da geri kalmamıştır. Bu sebeple daha önceki fıkıh âlimlerinin hüküm ve içtihatlarını sorgulayarak onlara alternatif hükümler üretmekten de çekinmemiştir. Ama eninde sonunda o bu eserleri çerçevesinde Hanefilik çizgisinin dışına çıkmamış Sünni bir fıkıh âlimidir.
Diğer yandan Şeyh Bedreddîn'deki bu akılcılığın ve materyalist eğilimin onun İslam inançlarıyla ilgili telâkki ve yorumlarına, algılamalarına yansıyacağı da muhakkaktı. Onun, içindeki bu güçlü eğilimin önüne geçmesi, bu yaratılışta olan bütün insanlar gibi mümkün değildi. Bu güçlü akılcılığı onu kanaatimizce, İslam'ın, Melek, Cin, Şeytan, Kıyamet, Haşir, Neşir, Cennet ve Cehennem gibi, akıldan çok imanı gerektiren, en azından duyularla algılanamayacak kavram ve konularını da, kendinden çok önce bu meselelerde aynı yola girmiş bazı eski İslam filozoflarının eserlerini okumaya yöneltmiş, onlar üzerinde uzun uzun düşündürmüş ve hiç şüphe yok ki Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî ile de bunlar üzerine konuşturmuştur. İşte Vâridat\a.ki Şeyh Bedreddîn, içinde artık iyice olgunlaşmış bu eğilimle Allah kavramını da zaman zaman materyalist bir yorumla, panteist bir çerçevede ele almıştır. Hatta Vâridat'ın temel çizgisinin Vahdet-i Vü-cûd'çu değil, panteist (Vahdet-i Mevcûd'çu) kavrayış olduğu söylenebilir.169 Bu yüzden, kâinattaki her şeyin suret olarak değil, ama cevher olarak Allah olduğunu söylemiştir. Ancak Vâridat\z zaman zaman Şeyh Bedreddîn'in soyut bir Allah kavramına inandığını gösteren sözler de yer alır. Ama yine de o bu kavramları yorumlarken kesinlikle bir teolog mantığıyla değil, bir feylesof kimliğiyle görünür.
Bununla beraber, bu materyalist, akılcı Şeyh Bedreddîn'in içinde, derinlerde, zaman zaman ona üstün gelen bir de, kuvvetli cezbe sahibi, güçlü bir mistik Bedreddîn de vardır. Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî'nin keşfedip yüzeye çıkardığı bu Bedreddîn, materyalist Bedreddîn'in tabiatın dışında soyut bir kavram olarak değil de, bizatihi kâinatın kendisi olarak açıkladığı Allah'ın sesini işittiğini düşünerek vecd içinde "Ya Allah!" diye haykırıp ağlayacak, yan uyanık bir durumdayken karşısında pırıl pırıl parlayan kendi ruhunu gördüğünü sanacak, yanan mumun öldürdüğü pervaneyi dirilttiğine inanacak kadar coşkun bir mistiktir. Cezbesi baskın çıktığı zamanlarda, materyalist yanı tamamiyle ortadan kaybolmakta, her şeye bu coşku penceresinden bakmaktadır. Zaten Şeyh Bedreddîn'in kendisi de bu durumun farkındadır; zaman zaman güçlü bir cezbe hali yaşadığını ve ruh halinin değiştiğini çok iyi bilmektedir. İşte, bu iki zıt Bedreddîn, ba-zan birinin, bazan ötekinin öne çıkmasıyla bir arada yaşamaktadır. Bu nasıl olabilir? Kanaatimizce bunun tek örneği Şeyh Bedreddîn değildir. Bunun tâ Hallâc-ı Mansûr'a uzunan bir kökü, Fazlullah-ı Hurûfi ve İmâ-deddîn Nesîmî ile gelişen bir gövdesi, Şeyh Bedreddîn'den sonra da -ile-riki bölümlerde ulemadan ve sûfıyyeden örneklerini göreceğimiz- serpilmiş dallan vardır. Son tahlilde Şeyh Bedreddîn ne yalnız biri, ne de yalnız ötekidir; ileride çok açık ve kesin belgeler ortaya çıkarılıp yukarıdan beri çizmeye çalıştığımız Şeyh Bedreddîn

portresini değiştirmediği sürece, kanaatimizce o her ikisidir ve Osmanlı tarihinde kendinden sonraki bu tip insanların da önderidir, "ser-çeşme"sidir.

# DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
# OSMANLI YÜKSEK ULEMA ÇEVRELERİNDE "ZINDIK VE MÜLHJD" "EHLİ İLİM'LER

## I. OSMANLI ULEMASI ARASINDAKİ ZENDEKA VE İLHAD HAREKETLERİNİN DÜŞÜNCE KÖKENLERİ

Şeyh Bedreddîn'den başlayarak 15.-17. yüzyıllarda yaşamış bazı Osmanlı uleması arasındaki zendeka ve ilhad eğilimlerini, tek tür bir olay olarak mütalaa etmek doğru değildir. Çünkü bunlar kaynaklara her ne kadar genel olarak zendeka ve ilhad terimiyle geçmişlerse de, gerçekte birbirinden farklı nitelikler gösterirler. Bu eğilimler içinde gerçek anlamda ve tipik olarak ateizme yönelik olanlar bulunduğu gibi, temelinde böyle bir mahiyet taşımamakla beraber, İslam'ın bazı esaslarını reddeden bir eylem halindeki karşı çıkışlar veya şahsi düşünce planında kalmış tavırlar da vardır.

Hayatları pahasına devletin resmi ideolojisine karşı çıkan bu az sayıdaki insanların yaptıklarını, nicelik itibariyle değerlendirerek sayıca azlıklarına bakıp mühimsememek, hafife almak yanıltıcı olur ve doğru değildir. Ayrıca, Osmanlı Devleti'nin ideolojik olarak en mutaassıp zamanını yaşadığı bir dönemde, herkesin gerçek düşüncelerini açıkça dile getirmesi kolay kolay beklenemeyeceğine göre, bu türlü düşünenlerin sayılarının daha fazla olması da çok muhtemeldir. Kaynaklara intikal etmiş, dönemin mahkemelerinde davaları görülüp sonuca bağlandığı için hem kroniklere, hem de kadı sicillerine yansımış bu olaylann dışında, açığa çıkmamış zendeka ve ilhad eğilimlerinin bulunduğunu tahmin etmek yanlış olmasa gerektir. Nitekim 17. yüzyılda Paul Ricaut'nun gözlemleri de bunu gösteriyor.1 Burada önemli olan, sayısal değer değil, ulema kesimi gibi, dönemin toplumsal yapısında sıradan olmayan bir kesim içindeki bu hareketlerin altındaki, Osmanlı resmi ideolojisine karşı eleştiri veya tepki esprisidir. O halde bunları nicelik itibariyle değil, nitelik itibariyle dikkate almak daha doğru olacaktır. Ayrıca önemli olan bir başka husus, o dönemde devletin içinde yer alan ulema sınıfında bu tür hareketlerin görülebilmiş olmasıdır. Üstelik bunların bir aşamadan sonra gizlilikten çıkıp aleniyete intikal ettiğini, bazılarının imparatorluk başkentinde halk arasında ciddi bir yankı bulabildiğini, uzun süren toplumsal kargaşalara yol açabildiğim de unutmamak gerekir.

Osmanlı uleması arasındaki zendeka ve ilhad hareketlerinin -özellikle Allah inancına karşı çıkış şeklinde olanlarının- fikri muhtevası gözden geçirildiğinde, bu hareketlerin, "Giriş" bölümünde sentetik bir tarihçesini vermeye çalıştığımız Emevi ve Abbasi dönemi zendeka ve ilhad hareketleriyle bazı bakımlardan paralellikler sergilediği gözlemlenir. Ancak Osmanlı ulemasının zendeka ve ilhadı, sözü edilen iki dönemdeki esasta İran'ın düalist Zerdüşti ve Maniheist dini düşüncesinin İslami kalıplarla ifadelendirilmesinden başka bir şey olmayan zendeka hareketlerinden çok, İbnü'r-Râvendi ile 10. yüzyılda gerçek ifadesini bulan materyalist felsefi düşünce temelinde İslam'ın ana inançlarını redde yönelik bir hareket olarak ortaya çıkan klasik ilhad geleneğinin devamı olarak algılanabilir. Bir farkla ki, Osmanlı uleması içindeki bu ret hareketlerini, aşağıda görüleceği gibi, İbnü'r-Râvendi çizgisinin daha iyi işlenmiş, geniş bir felsefi muhteva kazandırılmış bir benzeri, dolayısıyla orijinal sayılabilecek bir düşünce hareketi olarak değerlendirmek pek mümkün görünmüyor.

Bununla birlikte, kaynaklara yansıyabildiği kadarıyla, bu zendeka ve ilhad eğilimlerinin (iyi işlenmiş bir felsefi arka plana sahip olmasalar bile) yine de belli ölçüde bir felsefi düşünce geleneğinin ürünü olduğu sonucuna varılabilir

kanaatindeyiz. Abbasi devrinin ünlü zındık ve mülhidlerinin bugün Süleymaniye Kütüphanesi başta olmak üzere, İstanbul'un tanınmış yazma kütüphanelerinde bulunan eserleri, kanaatimizce Osmanlı "zındık ve mülhid" uleması ile onlar arasındaki fikri yakınlığın somut bağlantı göstergeleri sayılabilir. Her ne kadar onların bu kitapları okuduklarım bugün için kesin delillerle ortaya koyabilmek imkânsız gibi görünüyorsa da, eğer bu şahısların tutuklanmalarından sonra el konulan mallan arasında yer alan kitaplarının bugün elimizde listeleri bulunsaydı, bu söylediğimizi ispat edebilecek verilere rastlamak muhtemelen kolay olacaktı.2 Her durumda, bu kitaplar Osmanlı uleması tarafından gizli veya açık, herhalde okunuyor, üzerinde düşünülüyor, hatta tartışılıyordu. Şeyh Bedreddîn'in Vâridctt'ı aleyhine yürütülen kampanyaya rağmen, bazı ulemanın onu gizli gizli okumaya devam ettiğini gösteren Şakâyık-ı Nu'mâniyye'dt mevcut, daha önce sözü edilen bir anekdot, bize bunu düşündürüyor.

Bu itibarla gerek ulemadan, gerekse sûfi çevrelerden zendeka ve ilhad ile suçlanıp idama mahkûm edilenlerin çok muhtemel olarak Abbasi döneminin bu eserleriyle hem Arap ülkelerindeki tahsil süreçlerinde, hem de İstanbul'daki yaşantıları esnasında tanışmış olduklarına kuvvetli bir ihtimal olarak bakmak mümkündür. Nitekim bir örnek olarak Şeyh Bedreddîn'in, Kahire'de öğrenciyken hocası Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî kanalıyla materyalist İslam felsefesi ürünleriyle tanıştığını kuvvetle tahmin edebiliyoruz. Aynı durumun diğer ulema ve şeyhler için de söz konusu olması ihtimali bize kolayca reddedilir görünmüyor. Bu yüzden Osmanlı uleması içindeki zendeka ve ilhad eğilimlerinin bir de böyle tarihsel düşünce köküne dayandığını varsaymak yanlış olmayacaktır.

## II. OSMANLI ULEMASI İÇİNDE "ZINDIK VE MÜLHİD"LER

### A) Molla Lûtfî (ö. 1494): Sahn Müderrisliğinden İdam Sehpasına Giden Yolda Bir "Kıskançlık Kurbanı"

Eğer -resmen zındık ve mülhid ilan edilmediği ve bu sebeple hüküm giymediği için- Şeyh Bedreddîn'i saymazsak, Osmanlı ilmiye geleneği içinde 15. yüzyılda resmen zındıklık ve mülhidlik ile suçlanarak idam edilen ilk şahsiyet, Molla Lûtfi'dir. Ama o Şeyh Bedreddîn'den farklı olarak, sûfi çevrelerle ilişkisi ve yakınlığı olmasına rağmen onlardan herhangi birine mensup değildi.

Yaşadığı dönemde meslektaşları arasında "Deli Lûtfi" diye meşhur olduğuna bakılırsa, kalıplaşmış Osmanlı ulema tipinin oldukça dışında bir karakter çizen Molla Lütfî'den, trajik akıbeti sebebiyle döneminin ve sonraki devirlerin muhtelif türden kaynaklarında genişçe bahsedilmiştir. Çoğu ulema gibi kendisinin de şiirleri bulunduğu için, Heşt Bihift (Sehî Beğ), Meşâirü'ş-Şu'arâ (Âşık Çelebi), Tezkire-i Lâtifi, Tezkiretü>?-Şucarâ (Kınahzâde Hasan Çelebi), Riyâzü'f-Şucarâ (Riyâzî), Beyânı Tezkiresi, Kafzâde Faizi Tezkiresi gibi şuara tezkireleriyle, özellikle Şakâyık-ı Ntt'mâniyye'de ve Tâcü't-Tevârîh (Hoca Sâdeddîn), ondan naklen Bedâyiu'l-Vekâyi (Hüseyin Efendi) gibi vekayinamelerde epeyce malumat mevcuttur. Bunlar arasında onun hakkında en geniş bilgiyi veren, Şakâ-yık-ı Nu'mâniyye'dir. Bu kaynaklar Molla Lûtfî'nin özellikle mizacına, çevresiyle ilişkilerine dair birbirini teyit eden ifadeler ihtiva etmekte, onun karakterini anlamaya yarayacak önemli anekdotlar anlatmaktadırlar. Modern tarihçiliğin de ilgisini çeken bu ilginç zattan Batı'da ilk bahseden E. J. W. Gibb dahil, Şerefeddin Yaltkaya'dan başlayarak, F. Köprülü, A. Adnan Adıvar, H. Şinasi Çoruh, İsmet Parmaksızoğlu ve İsmail E. Erünsal gibi bazı bilim adamları ve araştırmacılar, önemli yayınlar yapmışlardır.3

Tokat'tan İstanbul'a gelerek zamanın ünlü âlimlerinden okuyan ve sarışın olduğu için "Sarı Lûtfî" lakabıyla tanınan Molla Lûtfî'nin, bir ara, "zamanın Ebû Hanîfesi" diye meşhur Molla Hüsrev'in de öğrencisi olduğu rivayet edilir.4 Fakat esas olarak,

Osmanlı intisab sistemi uyarınca kapılandığı Sinan Paşa'nın yanında tahsilini sürdüren Molla Lûtfî'nin, kendisine minnetle bağlandığı bu hocasından çok şey öğrendiği anlaşılıyor. Onun, hocasının tavsiyesiyle, o sıralarda İstanbul'da bulunmakta olan meşhur riyaziyeci Ali Kuşçu'dan ders aldığını, bunları hocası Sinan Pa-şa'ya da öğrettiğini biliyoruz.5 Babası Hızır Beğ'in yolunda yürüyerek riyaziye, mantık, felsefe ve kelâm gibi akli bilimlere büyük bir önem veren, J06 Fatih Sultan Mehmed'e riyaziye hocalığı yaptığı için Hoca Paşa diye de bilinen ve vezaret rütbesiyle taltif edilen Sinan Paşa'nın (Sinaneddîn Yusuf)6 bu kabiliyetli, zeki, mücadeleci ve yükselme ihtirasıyla dolu genç öğrencisiyle, hoca-öğrenci ilişkisinin ötesinde ölene kadar sürecek bir dostluk kurdukları, Molla Lûtfî'nin bu dostluğa büyük bir vefa duygusuyla bağlı bulunduğu anlaşılıyor.7 Kaynakların ortak ifadeleri, Molla Lûtfî'nin yetişmesinde ve felsefeye eğilimli bilimsel zihniyetinin oluşmasında, hatta mesleki hayatının başarıya ulaşmasında tamamiyle Sinan Paşa'nın rolü olduğunu ortaya koyuyor. Bu, Osmanlı bürokrasisi içindeki intisab mekanizmasının ulema sınıfı arasındaki etki alanını da gösteriyor.

Molla Lûtfî hocası Sinan Paşa'nın tavsiyesiyle, o sırada kütüphanesini tanzim etmekle meşgul ve ehliyetli bir "hâfız-ı kütüp" aramakta olan Fatih Sultan Mehmed'in sarayına girmeyi başarmıştı.8 Bu memuriyetin her iki taraf için de kazançlı olduğu anlaşılıyor. Sultanın onun hizmetinden çok memnun kaldığı, hatta aralarında birbirleriyle latife yapacak kadar sıcak bir dostluğun oluştuğu nakledilir.9 Buna karşılık Molla Lûtfî'nin de bu nadide kütüphanede, başka kütüphanelerde bulunmayan çok değerli eserleri inceleme imkânı bularak kendini geliştirme fırsatını yakaladığı görülmektedir.10 Öyle sanıyoruz ki bu genç, ihtiraslı ve zeki molla, bu değerli kütüphanede İslam konusunda bazı tartışmaları ihtiva eden, bugün hangileri olduğunu bilemediğimiz, felsefe ve kelâma dair önemli kitapları okuyarak zaten yaratılıştan mevcut serbest düşünce kapasitesini bir hayli geliştirmiş, ileride hasımları ve rakipleri tarafından zındıklık ve mülhidlikle suçlanması için ellerine koz verecek fikirler edinmiş olmalıdır.

Hocası Sinan Paşa'nın Fatih'in gözünden düşerek Seferihisar'a sürülmesi üzerine onunla birlikte gitme vefakârlığını gösteren Molla Lûtfî, II. Bayezid'in tahta çıkmasıyla tekrar İstanbul'a gelmiş, buradan Bursa'daki Yıldırım Bayezid medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir. Bundan sonra onu, sırasıyla Filibe'de Şihabeddîn Paşa ve Edirne'de Darülhadis medreselerinde, nihayet İstanbul'da Sahn müderrisliğine atanmış görüyoruz.11 1489-1490 tarihli Fatih Külliyesi muhasebe defteri kayıtlarına göre, zikredilen tarihlerde Molla Lûtfi'nin ellişer akçe yevmiye ile önce Medrese-i Sâbi'de, sonra Medrese-i Sâmin'de müderrislik yaptığı anlaşılıyor.l2 Ancak burada fazla kalamamış, yevmi altmış akçeyle tekrar Bursa'ya, I. Mu-rad medresesi müderrisliğine yollanmıştır.13 Kaynaklarda buradan tekrar İstanbul'a geldiğine dair herhangi bir kayda rastlanmamakla beraber, Molla Lûtfi'nin yeniden Sahn müderrisliğine tayin edildiğini kabul etmek gerekiyor.14 Nitekim trajik hikâyesi de burada başlıyor. Sahn müderrisliğinin, Osmanlı yüksek ilmiyesinin hiyerarşik sisteminde, önemli bürokratik mevkilere geçiş makamı ve bu makamın o devirde sekiz kişilik dar bir kontenjanı olduğunu bilmek,15 Molla Lûtfi'nin rakiplerine karşı hareket ve davranışlarını, rakiplerinin kendisine karşı tutumlarını ve nihayet başına gelenleri anlamak bakımından çok önemlidir.

İlk İstanbul kadısı Hızır Beğ'in oğlu Sinan Paşa vasıtasıyla, Osmanlı İmparatorluğu ilmiye geleneğine hâkim, pragmatik ve akılcı niteliği ağır basan Fahreddîn-i Râzî (Fahr-i Râzî) mektebine mensup olan Molla Lût-fi, Osmanlı ulema sınıfının tarihinde bu mektebin belirgin özelliği olan felsefi ve akli eğilimleri sergiler. Aşağıda bahsedilecek olan eserleri, hem onun bu yönüne, hem de keskin zekâsına delalet

eder. Nitekim ondan bahiste bulunan hemen bütün kaynaklar kendisini "Efâdıl-ı emâsil-i me-208 vâlî-i Rûm'dan biri", "Efâdıl-ı Rûm'dan câmiu'l-fünûn ve'l-'ulûm nazır u 'adîli mânend-i 'Anka ma'dûm", "Ceriyyü'l-cinân serîu'l-beyân mütebah-hir ve bahhâs kimesne", "Envâ'-ı 'ulûma sânı şâmil ve esnâf-ı fünûnda kemâliyle kâmil" gibi ifadelerle anarlar,16 bilimsel kudret ve yeteneğini ittifakla tasdik ederler. Bu ifadeler, Molla Lûtfî'nin, o dönemin "ilim ve âlim" anlayışı çerçevesinde,17 yüksek ulema arasında gerçekten hatırı sayılır bir konumda olduğunu göstermektedir. Demek ki Molla Lûtfî, Osmanlı geleneksel bilim zihniyetinin aradığı bütün vasıfları kendinde toplayabilmiştir. Zaten kendisi de bu konumunun fazlasıyla farkındadır. O kadar ki, Latîfi'nin rivayetine göre, bir gün sohbet esnasında Sahn medreselerini kastederek Fatih Sultan Mehmed'e "Bu sekiz medresenin müsta'id ve mu'îdi, müstefidi ve müfidi lâ'aletta'yîn gelüp benden her fenden okusunlar" diyecek kadar ileri gitmekte sakınca görmemiştir.18

İşte bu ilginç karakteri cellat kılıcının altına kadar götürecek olan macera böyle başlamıştır. Molla Lûtfî, Sahn'daki meslektaşlarını küçümsemektedir. Üstelik bu konudaki hissiyatını onların gıyabına veya yüzlerine karşı söylemekten de geri durmamaktadır.19 Bu mizacı sebebiyle kaynakların "Lâübâlî-veş ve meczûb-nakş ve melâmî-üslûb tekellüf-meslûb", "Lâübâlî ve şûride-reng" diye niteledikleri, biraz kılık kıyafetine olan ilgisizliği ve pejmürdeliği, fakat daha çok iğneleyici dili, herkesin içinde yaptığı kaba şakaları yüzünden,20 "beyne'l-mevâlî Deli Lûtfî dimekle ma'rûf' Molla Lûtfî,21 hiç şüphesiz ki bu tavırlarını yalnız meslektaşlarına değil, bazı devlet adamlarına karşı da sergiliyor ve onları da yıldırıyordu.22 Özellikle Sahn'daki meslektaşları -ve tabii aynı zamanda rakipleri- Molla Arap, Molla İzâri diye meşhur Kâsım-ı Germiyânî, Molla Ahaveyn lakabıyla tanınan Molla Muhyiddîn b. Mehmed, Hatipzâde Molla Muhyiddîn Mehmed ve kısaca Efdalzâde olarak bilinen Molla Hamîdeddîn gibi ulemanın yazdığı eserler hakkında aşağılayıcı ve küçümseyici ifadeleri, onları çileden çıkarıyor ve Molla Lûtfî'ye diş biletiyordu.23Öyle görünüyor ki, Molla Lûtfl'nin bu tacizleri sonunda olan olmuş ve yukarıda isimleri geçenler dahil, onun saldırı oklarına hedef olan bir kısım ulema, bu korkunç rakiplerini ortadan kaldırmanın en kestirme ve emin yolunun, onu zamanın ve zeminin herkesi korkutan -üstelik ulema içinde bile dehşet yaratan- en etkili silahıyla vurmaya, yani zındıklık ve mülhidlik ile suçlamaya karar vermişlerdi. Kaynakların ortak ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, ulemadan kalabalık bir grup bizzat II. Bayezid'in huzuruna çıkarak Molla Lûtfî'nin bir sapkın olduğu, kendisinde "katli mucip akvâl ve efâl müşahede ettikleri", bununla da kalmayıp halkı da sapkınlığa teşvik ettiği, dolayısıyla din ve devlet için vücudunun zararlı olup ortadan kaldırılması gerektiği yolunda ihbarlarda bulundular.24 Sultan Bayezid duyduklarına inanamadığı için meselenin tahkik ve teftişi konusunda emir verdi. Âşık Çelebi'nin kaydına bakılırsa, bu emri müteakip Molla Lûtfî'nin tutuklandığı ve soruşturma süresince on dokuz gün hapiste bırakıldığı anlaşılıyor.25

Sonunda başta zamanın şeyhülislamı Efdalzâde Molla Hamîdeddîn olmak üzere, Divan-ı Hümâyun'da Hatipzâde, Molla İzârî, Molla Arap ve Molla Ahaveyn'den ve diğer yüksek ulemadan oluşan bir mahkeme kuruldu. Ayrıca, içinde Molla Lûtfî'nin talebesinden bazılarının da yer aldığı iki yüz kadar şahit de mahkemeye celbedildi. Terceme-i Şakâyık\zki tafsilata göre, adı geçen ulema, Molla Lûtfî'ye, birçok fazilete ve büyük bir ilmi kapasiteye sahip, yüksek mertebe sahibi bir âlim olduğu halde niçin "câdde-i hidâyetden huruç ile tarîk-i dalâlete saptığı"nı sorduğunda verdiği cevap aynen şuydu:

Benim mâ câe min indillâha [Allah katından gelenlere] iman ve tasaddukum musaddak ve Faslu'1-hitâb-ı Kitâbullah'da mektûb olan evâmir ve nevâhî hakkında

tahkikim muhakkakdır. Esâs-ı dîn-i İslam târem-i Seb'-i Şidâd gibi halelden hâlî ve mihr-i hüsn-i i'tikadım şeref-i zevalden âlîdir. Mezâk-ı diyanetim zehr-i ilhâd ile telh-kâm olmayup nebât-ı akîde-i pâkim çûb-i ihtimâl-i şirk ü küfrden safdır. Bu hususda benim içün söylenen söz, kizb ü mîn ü lâf-dır. Hâşâ ki bende küfr ü ilhâd ola!26
Ne var ki Molla Lûtfî'nin bu savunması, şahitlerin ifadeleriyle cerhedildi. Bunlar şahidi olduklarını söyledikleri birtakım olayları ve sözleri nakl ve kendisinin ilhadına şahadet ettiler. Bu şahadetlerin ne derece gerçeği yansıttığı konusunda kaynaklara bakıldığı zaman, hemen hepsinin de, bunların garaz ve haset şevkiyle verilmiş ifadeler olduğu konusunda birleştikleri görülür. Özellikle Molla Lûtfî'den incinmiş olan Çömlekçizâ-de Kemal Çelebi gibi bazı talebenin, intikam duygusuyla garazlarının etkisinde ifade verdiklerini Âşık Çelebi açıkça kaydediyor.27 Terceme-i Şakayık da, her ne kadar bazı şahitlerin ifadelerinden bahsederken, "alâ vec-hi't-tahkîk ve'1-îkan" deyimini kullanarak bunların bir kısmının gerçek olabileceğini ima ediyorsa da, esas itibariyle bu şahadetlerin çoğunluğunun garaz ürünü olduğunu doğrulamaktadır.28
Molla Lûtfî şahitlerin ileri sürdükleri her iddiayı reddetmeye, her fırsatta sağlam bir mümin ve Müslüman olduğunu defalarca tekrarlamaya ve Taşköprülüzâde'nin ifadesiyle onların şahadetlerini "tîğ-i tekzîb ile cerh eylemeye" çalıştıysa da, mahkeme heyeti, şahitlerin çokluğunu ve verilen ifadeleri göz önüne alarak bu savunmayı kabule yanaşmadı. Öyle görünüyor ki, üzerinde özellikle en fazla durulan iddia, Molla Lûtfî'nin bir ders esnasında namaz için, "kuru kıyam ve inhinadır, andan fâyide yokdur" şeklindeki sözüydü. Kalabalık bir grup teşkil ettikleri anlaşılan bir kısım talebenin bu yoldaki şahadetleri, zaten tamamına yakını Molla Lûtfî'ye hasım ve rakip olan mahkeme heyetine iyi bir tutamak oluşturmuştu. Ne var ki, bu namaz meselesinde Molla Lûtfî'ye izafe edilen sözün, iddia edildiği tarzda söylenmediğine dair, (Molla Lûtfî konusunda en tafsilatlı kayıtları ihtiva eden) Şakâyık-ı Nu'mâniyye'mn verdiği mühim bilgi, bu meselenin, sırf onu mahkûm ettirmeye yönelik bir iftira olduğunu açıkça gösteriyor.29 Bununla beraber, karar safhasında mahkeme heyeti üyelerinin, sanık hakkında verecekleri hüküm üzerinde epeyce tartıştıkları anlaşılıyor. Kaynaklara bakılacak olursa, Hatipzâde ve Molla İzârî'nin hiç tereddüt etmeden sanığın "şemşîr-i siyâset ile" katline fetva vermelerine mukabil, Efdalzâde ve Molla Ahaveyn buna yanaşmamışlardır. Sonunda Molla Lûtfi'nin kılıçla boynu vurularak idam edilmesi yolundaki hükmün ancak Molla Ahaveyn'in de ikna edilmesiyle kesinlik kazanabildiği, Efdalzâde'nin tek başına kaldığı görülüyor. Böylece Molla Lûtfi'nin kesinleşen idam hükmü II. Bayezid'e iletildiği zaman sultan şaşırmış ve Şakâyık-ı Nu'mâniyye'yc göre ancak "envâ-ı taharriden sonra icmâ-ı ulema ile amel itmek" zorunda olduğunu görerek istemeye istemeye hükmü onaylamaya rıza göstermiştir.
Sonunda, Şakâyık-ı Nu'mâniyye'dcki kesin tarihe göre, 25 Rebîulâhir 899/2 Şubat 1494 (pazar) günü, At Meydam'nda (bugünkü Sultanahmet), bu değerli, hırçın, büyük, büyük olduğu kadar da kendini beğenmiş Osmanlı âlimi, hüküm gereği kılıçla boynu vurularak idam edilmiştir.29 Kaynakların belirttiğine göre, onun idam edildiğini duyan ileri gelen tarikat şeyhlerinden Muhyiddîn-i Foçavî, buna çok üzülmüş ve Molla Lûtfi için "İlhad ve zendekadan beri ve 'âridir. Anın sâha-i bâha-i kalbi keder-i küdûrat-ı sû-i i'tikaddan pâkdir. Bu hususa ben şahadet iderin" demiştir.30
Bu idam hadisesinin kamuoyunda yankısının epeyce geniş olduğu anlaşılıyor. Her ne kadar bazı kötü huyları olsa da, bu büyük âlimin hazin akıbeti halk tarafından büyük bir zulüm ve haksızlık olarak değerlendirilmiş ve onun bir zındık ve mülhid olduğuna asla inanılmamıştır. O kadar ki, celladın bir tek kılıç darbesiyle yere düşen başının, sürekli olarak keli-me-i şahadet getirdiğine dair rivayetler alıp yürümüştür.3! Ayrıca zamanın bazı ileri gelenleri ve şairleri, Molla Lûtfi'nin idamına haksız yere, haset

yüzünden öldürüldüğünü, bu sebeple de şehit olduğunu vurgulayan veciz tarihler düşürmüşlerdir. Meseleyi çok iyi anlatması itibariyle en güzellerinden biri şudur:
İftihâr-ı fudalâ Lûtfi-i maktul ki o
Bûd der cümle fezâil be-heme milk ferîd
Çünki ehl-i hased orâ ez -taassub küştend
Geşt târih-i vefâteş "ve le-kad mâte şehîd32
Kaynaklarda verilen bilgilerin ve özellikle de bunlar arasındaki bazı detayların ışığında gözden geçirildiği zaman Molla Lûtfi olayının, üzerinde durulması ve tartışılması gereken bazı meseleleri ve hadiseleri doğru anlamamıza yardım edecek ipuçları ihtiva ettiği görülecektir. Bu sebeple Molla Lûtfi olayını şu şekilde tahlil etmenin yararlı olduğu kanaatindeyiz:
a) Molla Lûtfi'nin mesleki çevresi:
Her şeyden önce meselenin Molla Lûtfi'nin yakın çevresinde bulunan Sahn ulemasının durumuyla sıkı sıkıya ilişkili bulunduğunu söyleyebiliriz. Molla Lûtfi'nin sataşmaları ve saldırıları, bu insanları paniğe sevk etmekte, bilimsel yanlışlarının bulunup açıklanmasından aşırı derecede telaşa kapılmaktadırlar. Bu ise, üstelik sıradan bir taşra medresesinde değil, dönemin en yüksek medresesi olan Sahn'da müderrislik yapan ve kitap telif eden bu zatların, kendi bilimsel kabiliyet ve kapasitelerine güvenlerinin bulunmadığını, Molla Lûtfi tarafından sürekli yanlışlarının çıkarılıp rezil edilecekleri korkusuyla yaşadıklarını gösteriyor. Öyle anlaşılıyor ki, onlar böyle korktukça ve korkularını açığa vurup paniğe kapıldıkça, Molla Lûtfi daha bir zevklenmekte ve üstlerine daha fazla gitmek için adeta dolaylı olarak teşvik edilmektedir.
Molla Lûtfî'nin meslektaşlarının yaşadığı bu paniğin tipik bir örneğini, onu yargılayan ve katline fetva veren en sivri rakiplerinden Hatipzâde sergilemiştir. Kaynakların rivayetine göre Molla Lûtfi idam edilir edilmez evine gelen Hatipzâde'nin, onun tarafından "muzahrafatdır" diye tenkit edilmeye hazırlanılan eseri Hâşiye-i Tecrid\ kastederek "El-minnetü lillâhi Teâlâ kitabımı ânın tetâvül-i dest-i red ve nazar-ı 'ayn-ı itirazından halâs eyledim. Zira ol kişi benim kitabımı tezyif itmeğe doğrulup hatâlarını yazup çizmeğe hâme gibi bel bağlamışdı" dediği nakledilyor.33 Bu hadise, Molla Lûtfî'nin kendi ilmine olan güvenini gösterdiği kadar, Sahn'daki meslektaşlarının bilimsel kapasitelerinin zayıflığını çok yakından bildiğini, bu yüzden onları kendine rakip tanımadığım da anlatmakta, daha önemlisi, rakiplerinin bilimsel kapasitelerinin zafiyetini de gerçekten ortaya koymaktadır.
b) Molla, Lûtfî'nin karakteri ve ahlaki yapısı:
Yukarıda muhtelif kaynaklardan verilen örneklere bakıldığında, bu ilginç simanın, kendi zamanında ve çevresinde eşi az bulunur bir âlim, zeki ve nüktedan bir şahsiyet olmasına rağmen, haddinden fazla mağrur ve kendini beğenmiş olduğu, bu sebeple de etrafındakileri fazla küçümsedi-ği, küçümsemekle kalmayıp onları terbiye dışı sözleri ve davranışlarıyla taciz ettiği anlaşılıyor. Bütün kaynaklar bir yandan onu takdirle yad ederken, diğer yandan bu yönüne de işaret etmekten kendilerini alamıyorlar. Molla Lûtfî'nin bu karakter yapısının, ona karşı hazırlanan komplonun en önemli sebeplerinden biri olduğu belirginleşiyor.
Bugün elimizde Molla Lûtfî'nin ahlak cephesini anlamaya yarayacak üç mektup bulunmaktadır. Molla Lûtfî'nin hocası Sinan Paşa'nın kardeşi Ahmed Paşa tarafından II. Bayezid'e yollandığı tahmin olunan bu üç şikâyet mektubu, Molla Lûtfî'nin karakterini ciddi olarak tartışmaya açacak bir nitelik arzediyor.34 Bu mektuplarda Ahmed Paşa, Molla Lûtfî'nin bazı ahlaki zaaflarından ve yaptığı yolsuzluklardan bahsetmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Molla Lûtfî'nin o kadar vefakârlıkla bağlı olduğu hocası Sinan Paşa'nın kardeşi olmasına rağmen, mollanın hışmına hedef olmaktan

kurtulamayan Ahmed Paşa bu mektuplarının ilkinde, "Müderris Lûtfî'nin gayet şerîr ve ... müzevvir ve mekkâr olduğu"ndan ve onun kendisine yaptığını "kâfirin dahi Müslümana yapmayacağından söz ederek, Sinan Paşa'nın vefatında Molla Lûtfî'nin onun bütün terekesine el koyduğunu, bu arada kitaplarını zapt ettiğini ve Sinan Paşa'nın vakfiyesini sakladığını, böylece çocuklarının hakkını yediğini ileri sürüyor. Ancak daha önemlisi, Molla Lûtfî Fatih Sultan Mehmed'in hâfız-ı kütbü iken, bu görevine hıyanet ederek bazı kitapları çalıp sattığı, ayrıca Darülhadis medresesinin bazı kitaplarını da çaldığı, meseleye vakıf olan Sinan Paşa'nın "gayet ihfâ idüp ol vakt ânı hizmetden red itdürdiği" gibi çok önemli bazı ithamlarda bulunuyor ve II. Bayezid'den adalet istiyor.35 İkinci mektupta ise, Sinan Paşa'nın ölümüyle birlikte, Molla Lûtfî'nin yaptığı gayri meşru işleri teftiş için Molla Kestelli'nin görevlendirildiği, "bî-garaz, müstakim ve hakkânî" olan mollanın bütün yapılanları dosdoğru saraya rapor ettiği halde, Molla Lûtfî hakkında herhangi bir işlem yapılmadığı, ancak kazasker tarafından tâzir cezasına çarptırılıp kendisine had vurulduğu, bununla beraber, daha sonra eski yolsuzluklarına devam ettiği... gibi, yine aynı derecede vahim bazı suçlamalar dile getirilmektedir.36

Ahmed Paşa ile Molla Lûtfî arasında geçenleri bilemediğimizden, bu suçlamaların ne kadar doğruyu yansıttığı konusunda kesin bir hüküm vermek zordur. Nitekim mektupları bulup yayımlayan İsmail E. Erünsal da, bunların tarafsız belgeler olmadığını vurgulayarak aynı kanaati ileri sürer.37 Bununla beraber, hem anlatanın şahsiyeti, hem de olaylar göz önüne alındığında, ileri sürülen ithamları büsbütün uydurma telakki etmek pek kolay görünmüyor. Üstelik, özellikle Fatih'in kütüphanesinden kitap çaldığına dair itham, Molla Ahaveyn'in aşağıda tahlil edilecek risalesinde de dile getirilip böylece bir başka yoldan da teyit edilmiş bulunmaktadır. Bu sebeple en azından bir kısmının doğru olabileceği ihtimalini hesaba katmak gerekir düşüncesindeyiz. c) Molla Lûtfî'nin inanç yapısı:

Burada şu soruyu sormak gerekiyor: Molla Lûtfî'ye isnat edilen zındıklık ve mülhidlik suçu aslında onu ortadan kaldırmak isteyen meslektaşlarının bir iftirası mıydı, yoksa Molla o devir için zendeka ve ilhad ile yorumlanacak bazı fikir ve kanaatlerin sahibi miydi?

Kaynaklara bakılacak olursa, ilk bakışta Molla Lûtfî'nin gerçek anlamda zendeka ve ilhad ile herhangi bir alakasının olmadığını kabul etmek doğru görünüyor. Bu hususta elde bazı veriler bulunmaktadır. Mesela bütün kaynaklar onun ikindiye kadar medresede dersini verdikten sonra, Şeyh Vefa zaviyesine giderek orada da Sahîh-i Buharı okuttuğunu, bu esnada zaman zaman ağladığını kaydediyorlar.38 İbadetlerini düzenli bir şekilde yaptığı konusunda en ufak bir şüphe bulunmuyor. Daha önemlisi, Molla Lûtfî'nin yukarıya aldığımız savunma metni, kendisine isnat edilen suçu kesinlikle reddedişinin belgesidir. Ayrıca, Şakâyık-ı Nu'mâniyye'nin verdiği bilgiye göre, Molla Lûtfî idam edilmek üzere hapisten çıkarılıp At Meydanı'na götürülürken yolun iki tarafına dizilip kendini seyreden kalabalığa sürekli olarak Allah'ın varlığına inandığını, İslam'ın tasdik lazım gelen kurallarım tasdik, inkâr gerektirenleri inkâr ettiğini söyleyip durmuş, sık sık kelime-i şahadet getirerek imanını etrafa tasdik ettirmeğe çalışmıştır.39 Molla Lûtfî'nin gerek muhakeme esnasında, gerekse idama götürülürken İslam imanından, Ehl-i Sünnet mezhebinden ayrılmadığını, imanı bütün bir Müslüman olduğunu ısrarla vurgulayan bu hareketleri, daha önce giriş bölümünde ele alınan örneklerin hemen hiçbirinde görülmediği gibi, bundan sonra incelenecek örneklerde de görülmeyecektir. Bu tavrın ölüm korkusuyla sergilenmiş olduğunu düşünmek de mümkün olmakla birlikte, bu ilginç âlimin karakteri göz önüne getirildiğinde, onun paniğe kapılacak biri olmadığını, dolayısıyla bu ikrarında samimi olduğunu kabul etmek lazım gelir. Ayrıca, hepsinden önemlisi, Molla Lût-fî'nin bugün

kütüphanelerde mevcut bilinen hiçbir eserinde, Ehl-i Sünnet inançlarına aykırı, zendeka ve ilhada yorulacak herhangi bir ifadeye rastlanmamıştır.
Bütün bunlar ve özellikle idam hükmü kendine iletildiğinde II. Baye-zid'in şaşkınlığa düşmesi ve hükmü zoraki tasdik etmesi, üstelik idam gerçekleştiğinde halkın ve diğer ulemanın bundan büyük bir üzüntü duyması, Molla Lûtfi'nin inançlarında zendeka ve ilhada yorulacak herhangi bir hususun bulunmadığı izlenimini veriyor. Nitekim, dönemin çoğu uleması gibi, günümüz araştırıcıları da aynı kanaate varmaktadırlar. Şerefeddin Yaltkaya, A. Adnan Adıvar, İ. Hakkı Uzunçarşılı, H. Şinasi Çoruh, İsmet Parmaksızoğlu ve nihayet O. Şâik Gökyay, Molla Lûtfi'nin bir zındık ve mülhid olmadığı konusunda kesin kanaat sahibidirler.40
Bununla beraber, aksi izlenimi verebilecek ipuçları da bulunuyor. Mesela Lâmiî Çelebi gibi, Molla Lûtfi'nin çağdaşı olan mühim bir sima, onun zındıklık suçuyla yargılanmak üzere hapse atılması dolayısıyla ebced hesabıyla düştüğü tarihte, aynen "Lutfi-i mülhid" tâbirini kullanıyor.41 Yukarıda sözü edilen, Ahmed Paşa'nın II. Bayezid'e yazdığı birinci mektupta, Molla Lûtfî için "gaddar-ı bî-dîn ve bî-î'tikad" ifadesi bulunmaktadır.42 En hafifi Ehl-i Sünnet inançlarının dışında olma, en ağırı İslam'ı ve
Allah inancını reddetme anlamında yalnızca inanç alanıyla ilgili olarak kullanılan bu tabirlerin, rasgele ve adı geçenin karakter zaafları sebebiyle işlediği ileri sürülen suçlardan dolayı kullanıldığını söylemek zordur. Bu itibarla Ahmed Paşa'nın bu ifadesini, inançsızlık anlamında kullandığı muhakkaktır. Ahmed Paşa acaba neden Molla Lûtfî'yi bu şekilde tavsif ediyordu? Veya Lâmiî Çelebi ve Ahmed Paşa'nın kullandıkları bu terimler sırf onların adı geçene karşı şahsi düşmanlıklarının basit bir ifadesini mi, yoksa gerçekten fiilî bir durumu mu yansıtıyor? Doğrusu, bu iki ifadeden yola çıkarak bu soruların cevabını kesin olarak verebilmek imkânsız gibi görünüyor. Bununla birlikte, bugün elimizde bize bu konuda yardımcı olacak önemli bir risale bulunuyor. İsmet Parmaksızoğlu'nun ve İsmail E. Erün-sal'ın kısa tanıtmaları hariç tutulursa,43 daha önce Molla Lûtfî üzerinde yazan araştırmacıların hemen hiç bahsetmedikleri bu risale, onun inançları ve düşünceleri meselesini yeniden tartışmaya açacak kadar mühim görünüyor. Risalenin bir diğer önemi ise, Şeyhülislam İbn Kemal'in Molla Kâbız olayı münasebetiyle zındıklık hakkında kaleme aldığı ,aynı mahiyetteki risaleyle beraber, literatürde bilinen yegâne iki örnekten biri, daha doğrusu ilki, hatta bir bakıma İbn Kemal'in risalesine örnek olmasından gelmektedir. Molla Lûtfi'nin inanç cephesini açıklamak maksadıyla kaleme alınmış bulunan bu risale, aslında Şakâyık-ı Nu'mâniyye'de Molla Ahaveyn ile ilgili kısımda onun eserleri arasında "Ahkâmu'z-Zındîka'ya müteallik bir risale" diye zikredilmektedir.44 Ancak Şakayık yazarı, risalenin Molla Lûtfî olayı ile ilgisine ne burada, ne de Molla Lûtfî'ye ayırdığı kısımda işaret etmediği için dikkati çekmemiş, bu sebeple de bugüne kadar ele alınıp tartışılmamıştır. İşte bu Arapça risale Molla Lûtfi'nin inanç cephesiyle ilgili çok önemli iddiaları sergilemektedir.45 Ayrıca, Osmanlı tarihinde türünün bilinen ilk örneği olması ve Molla Lûtfî'nin inanç yönüyle ilgili iddiaları gündeme getirmesi bir yana, bundan sonra bahsedilecek olan zendeka ve ilhad olaylarının da dini cephelerinin, takip edilen hukuki prosedürün ve verilen idam cezalarının gerekçelerinin anlaşılmasına yardımcı olacağı için, burada tartışmaya değer görüyoruz.
Molla Ahaveyn'in söz konusu bu risalesi, yaklaşık beş buçuk varaktan ibaret olup, yedi kısa fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasıl, zındıkın tarifi ve Peygamber'e hakaret, sövme (sebb);46 ikinci fasıl, zındıkların tevbelerinin kabulü meselesi;47 üçüncü fasıl, Peygamber'in ailesi efradına ve yakınlarına (ashab) hakaret ve sövme;48 dördüncü fasıl, Kur'an-ı Kerîm'le alay edip hafife alma;49 beşinci fasıl, kötü niyetle olmadan

sehven ve cahillikle "zendeka ve ilhad" suçu işleme;50 altıncı fasıl, zimmîlerin "zendeka ve ilhad" suçu işlemeleri;51 yedinci fasıl, Allah'a hakaret ve sövme;52 sekizinci fasıl, zındıkların mirası, yıkanıp cenaze namazlarının kılınıp kılınamayacağı53 ve zındıka verilecek idam cezasının infaz biçimleriyle ilgilidir.54 Bunlara ek olarak da sonda Molla Lûtfî'den bahseden toplam iki varaklık önemli bir pasaj bulunmaktadır.

Bu sayılan yedi fasılda, Şerhü'l-Mekâsıd, eş-Şifâ ve es-Seyfü'l-Meslûl fî Sebbi'r-Resûl gibi, genellikle Osmanlı uleması arasında çok tutulmuş kitaplara ve çeşitli mezhep imamlarının ve eski ulemanın bunlarda kayıtlı içtihatlarına referans verilmek suretiyle zendeka ve ilhad suçlarının teorik tarifleri yapılmış, hukuki sonuçları tartışılmıştır. Bu içtihatlar arasındaki ihtilaflara da gerektiğinde dikkat çekilmiş ve içlerinden "Osmanlı ulemasının eskiden beri tercih ettiği fetvalar" seçilerek zikredilmiştir.

Bütün bunlar arasında dikkati çeken hususlardan biri, en başta, adı açıkça söylenmeden, yalnızca "şahıs" kelimesiyle atıfta bulunularak Peygamber'in nübüvvetini itiraf ve İslam'ın esaslarının gereklerini açığa vurmakla beraber esas olarak "küfür"den ibaret birtakım inançları içinde saklayan bir kişiden söz edilmesidir ki, bu Molla Lûtfî'den başkası olmamalıdır. İkinci bir husus, kanaatimizce, bu risalede fasıllar halinde bahis konusu edilen zendeka ve ilhad suçları rasgele seçilmemiştir; açıkça yazılmama-sına rağmen, yazarın Molla Lûtfî'nin işlediğine inandığı suçları ima etmesidir ki, bizce aynı zamanda şahitlerin onu ne gibi iddialarla suçladıklarını göstererek bize ışık tutmakta, dolayısıyla ayrı bir önem arz etmektedirler. Molla Ahaveyn, önce tereddüt edip sonra katıldığı idam fetvasını, kanaatimizce bu gerekçelere dayandırmış olmalıdır. Bu demektir ki, Molla Lûtfi esas olarak Peygamberlik kurumuna ve Kur'anın ilahi bir kitap olduğuna karşı çıkmakla itham edilmiş olabilir.

Risalede yedinci faslın sonunda, Molla Lûtfî ile ilgili kısma geçmeden, "tarîkü'1-katl" başlığı altında ilginç bir pasaj dikkati çekiyor. Burada, idam hükmü giyen zındık ve mülhidlere bu hükmün ne şekilde uygulanacağı anlatılıyor. Buna göre idam, a) boynu vurulmak, b) asılmak, c) veya karnı yarılmak suretiyle yerine getirilmekte, sonra da ceset yakılmaktadır. Biz kaynakların ifadelerine göre Molla Lûtfî'nin boynu kılıçla vurularak idam olunduğunu, ancak cesedinin yakılmayıp Eyüp'te, sonradan Defterdar Mahmud Çelebi Mescidi'nin yapıldığı yerin yakınlarında defnedildiğini biliyoruz.55

Molla Lûtfî'yi anlatan kısma gelince,56 burası, bizzat adı geçenin muhakemesinde bulunmuş ve alınan idam kararını onaylamış bir zatın kaleminden çıkmış olması itibariyle tam anlamıyla önemli bir tarihsel belge niteliğini taşıyan birinci elden kaynaktır. Burada önce Molla Lûtfî'nin fazilet ve maharetlerinden, tıp ilmindeki derin vukufundan bahsediliyor, sonra da hadis alanında iddia sahibi bulunduğu, ancak nübüvveti inkâr ettiği belirtilerek bazı şenî söz ve fiilleri bulunduğu kaydediliyor. Sultanın kütüphanesine emin tayin olunduğu, ancak -Ahmed Paşa'nın mektubunda da sözü geçtiği üzere- hıyaneti görüldüğü için azledildiği, birkaç kere müderris tayin olunduğu ve nihayet darb ve hapis cezasına çarptırıldığı halde, sonradan tekrar yüksek medreselerde müderrislik yaptığı kısaca anlatılıyor. Daha sonra şeriata saldırmaya başladığı ve tamamiyle "filozofların sözlerine itibar gösterdiği" vurgulanıyor, birçok talebenin onu taklit ettiği, ayrıca halktan pek çok kişiyi de sapkınlığa yönelttiği bildiriliyor.

Eğer Molla Ahaveyn'in "filozofların sözlerine itibar gösterdiği" şeklindeki bu ifadesi vaki ise, bu yukarıda açıkladığımız varsayımımızı teyit eden bir delil olabilir.

Molla Lûtfi olayı hakkında Molla Ahaveyn'in versiyonu şöyle özetlenebilir: Molla'nın zındıklığı ve mülhidliği Sultan Bayezid'in kulağına gitmiştir. Sultan onun ve onun gibi kimselerin hapsedilmesini emreder. Akabinde divanda ulema ve ileri gelenler, vezirler

ve kazaskerler toplanırlar. O arada şahitler de getirilir; bunlar bildiklerini anlatırlar. Ama anlatılanlar oradakileri son derece şaşırtır ve hayrete düşürür; gözlerinden yaşlar gelir, elleriyle dizlerine vurup dövünmeye başlarlar, yüksek sesle bağırıp çağırırlar, çığlıklar, naralar atarlar. Molla Ahaveyn'e göre, şahitler ifadelerini bitirdikleri zaman, Molla Lûtfî'nin, bir kısmı zendeka, bir kısmı sebb, bir kısmı irtidad, bir kısmı bu ikisine birden giren, bir kısmı da bunların hepsini kapsayan birtakım "fahiş sözler"i meydana çıkmıştır. Ulema ve kazaskerler mecliste geçenleri sultana naklederler. Şeriatın gereğine göre hüküm vermeye sıra gelince, aralarında ihtilaf çıkar ve bir mücadele başlar. Sonunda Molla Lûtfî'nin öldürülüp yer yüzünün onun sapkınlığından temizlenmesi konusunda anlaşırlar. Vezirler bu kararı beğenirler. Daha sonra Molla Lûtfi At Meydanı'na götürülmüş ve kılıçla boynu vurulmuştur. 220 Molla Ahaveyn'in anlattıkları burada bitiyor. Bu ifadeleriyle o, olayın canlı şahidi olarak yaşadıklarını günümüze aktarmış oluyor. Bu hikâye gösteriyor ki, Molla Ahaveyn idamdan sonra risalesini kaleme alırken, meslektaşının zındıklık ve mülhidliğine inanmış, inanmaktan da öte, cezasının yerinde olduğuna hükmetmiştir. Bu risalesi vasıtasıyla, Molla Lût-fi'ye yöneltilen ithamlardan bizi haberdar etmektedir. Bu ithamlar ne dereceye kadar gerçeğe uyuyor, ne kadarı iftira veya hasetliğin, hasımlığın, rekabetin ürünüdür, bunu bilebilmek belki hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Ama Molla Lûtfî'nin Mevzûâtu'l-Ulûm ve'l-Metâlibu'l-İlâhiyye, es-SebVş-Şidâd, Haşiye ıalâ Hasiyeti Şerhi'l-Metâli'(Seyyid Şerîf-i Cürcâ-nî), Haşiye 'alâ Şerhi Miftâh (Seyyid Şerîf-i Cürcânî), Haşiye 'alâ Şerhi'l-cAkâid (Ömer en-Nesefî) gibi bugün mevcut eserleri arasında bizim görebildiklerimizde kendine isnat olunan zendeka ve ilhad suçuyla ilgili en ufak bir kayda rastlamadığımızı söylemeliyiz. Bu eserlerin hepsi de, vaktiyle Şerefeddin Yaltkaya'nin dediği gibi, Ehl-i Sünnet inançlarına göre yazılmışlardır.57 Burada aynen Şeyh Bedreddîn'inkine benzer bir konumla karşı karşıyayız. Onun da, sonradan adına derlenen Vâridât'm dışında başka hiçbir eserinde Ehl-i Sünnet dışı düşünceleri olduğuna dair herhangi bir ipucuna rastlanmadığına daha önce işaret edilmişti.

Yalnız Molla Ahaveyn'in Molla Lûtfî hakkında anlattıklarında bir nokta var ki, ihmal edilmeyecek derecede dikkat çekiyor: Buna göre, Molla filozofların sözlerine çok itibar etmektedir. Onun bu hususiyetinin, Fatih Sultan Mehmed'in huzurunda ulemadan Molla Arap lakabıyla ünlü Alâ-eddîn Aliyy-i Arabi58 ile tutuştukları bir tartışmada da vurgulandığını görüyoruz. Kendisini küçümseyerek eleştiren Molla Lûtfi'ye karşı adı geçen zatın ona yönelttiği en büyük eleştiri, "Ekser bildüğün felsefiyyatdır. Mü-himmât-ı dîniyyeden ve 'ulûm-ı şer'iyyeden nesne bilmezsin!" şeklinde olmuştur.59 Öyle görünüyor ki, Molla Lûtfî, ulema ve talebe arasındaki hasım ve rakiplerinin eline zendeka ve ilhad ile suçlanması için elverişli kozları, kendileriyle yaptığı tartışmalarda ve verdiği derslerde İslami görüşlerini Şeyh Bedreddîn gibi akli ve felsefi yorumlara dayandırarak bizzat sunmuştur. Onun felsefeye yatkın mizacı sebebiyle çok tabii olarak yaptığı bu yorumlar, karşı tarafça - tıpkı namaz meselesinde olduğu gibi- aleyhinde mükemmel bir delil olarak kullanılmış olmalıdır.

d) Molla Lûtfî'nin idamına fetva verenlerin bilimsel şahsiyet ve karakterleri:

Molla Lûtfî'nin niçin bu kadar şimşekleri üstüne çektiği ve neden idamla cezalandırıldığı meselesinin cevaplarından biri de kanaatimizce, hem kendisinin Sahn'daki meslektaş ve rakiplerinin en önde gelenlerinden biri olmasıyla, hem de mahkeme heyetini oluşturan ulemanın şahsiyetleriyle yakından ilgili olmalıdır. Bunların içinde adı geçen ve kaynakların belirttiklerine göre o sırada müftü (şeyhülislam) olan Efdalzâde diye meşhur Molla Hamîdeddîn b. Efdaleddîn'in aslında

Molla Lûtfî ile herhangi bir alıp veremediği yoktu; zaten mevkii Molla'nın üstündeydi.60 Ayrıca karakter olarak dürüst, mesleğine bağlı, ilim ve irfan sahibi bir şahsiyet olduğu, gerek çeşitli taşra medreselerinde, gerek İstanbul'daki medreselerde ve özellikle Sahn'da müderris iken öğrencileriyle iyi bir diyalog kurduğu ve derslerinin çok faydalı geçtiği biliniyordu. Kendisinin, Şerh-i Tuvali (Isfahanı), Hâşiye-i Şerh-i Muhtasar (Seyyid Şerif-i Cürcânî) gibi eserleri olup, bazı kitapları yıllarca medreselerde en çok okutulanlardan olmuştu. Fatih Sultan Meh-med gerek sağlam karakteri, gerekse bilimsel niteliği sebebiyle kendisini İstanbul kadılığına terfi ettirmiş, II. Bayezid de onu şeyhülislam yapmıştı.61 Nitekim Efdalzâde, Molla Lûtfî'nin zendeka ve ilhad ile suçlanmasına karşı çıkmış, şahitlerin söylediklerinin böyle bir suçlama için yeterli olmadığını ileri sürmüştü. Bu yüzden idam fetvasına katılmaya bir türlü razı olmamış, sonuna kadar tek başına kalmıştı.

Molla Ahaveyn diye anılan Muhyiddîn b. Mehmed ise, Şakâyık'ta. işgal ettiği yere bakılırsa, diğerleri kadar tanınmış değildir. Taşra medrese -lerindeki müderrisliğini müteakip İstanbul'a gelebilmiş ve sonunda Sahn müderrisliğine atanmıştı. Hâşiye-i Şerh-i Tecrîd (Seyyid Şerif-i Cürcânî) isimli eserinden başka, yukarıda sözü edilen bir de risalesi olduğunu biliyoruz. Molla Ahaveyn de Molla Lûtfî ile arası açık olan ve onunla sürtüşen rakiplerden biriydi, ama mahkemede şahitlerin anlattıkları onu tat-222 min etmemiş ve önce idam fetvasına katılmak istememişti. Ancak Hatip-zâde ve Molla İzârî'nin baskısına dayanamamış olmalı ki, bu kararından vazgeçip fetvaya katılmak zorunda kalmıştır. Bu yüzden, risaleyi belki sonradan duyduğu huzursuzluğun şevkiyle, biraz da kendini savunmak, daha doğrusu kendini ikna etmek için yazmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Kaynaklardaki kayıtlara dikkatle bakıldığında, Molla Lûtfî'nin asıl dişli rakiplerinin, daha doğrusu hasımlarının, Hatipzâde diye meşhur Molla Muhyiddîn Mehmed ile, Molla İzârî mahlasıyla tanınan Molla Kasım-ı Germiyânî olduğu görülür. Özellikle Hatipzâde hakkında verilen bilgiler, kendisinin her bakımdan Molla Lûtfî'nin bir ikizi olduğu izlenimini uyandırıyor.62 Tıpkı onun gibi Ali Kuşçu ve Hızır Beğ'den okumuş, ihtirası sayesinde çabuk ilerlemiş ve kısa zamanda Sahn müderrisi olmuş olması dikkat çekiyor. İlmine çok güvenen, bu yüzden yüksek mevkileri hak ettiğine inanan Hatipzâde, tıpkı Molla Lûtfî gibi sivri dilli, cerbezeli ve hasımlarım son noktaya kadar sıkıştırıp üstlerine gitmekten hoşlanan, onları sindirmekten zevk alan bir karakter sergiliyor. Hatta Şakâyık-ı Nu'mâniyye^c bakılırsa, Fatih Sultan Mehmed'e bile karşı çıkacak kadar ileri derecede kendini beğenmiş biridir.63 Bu yüzden sultan kendisine kızıp Sahn müderrisliğinden azletmişse de, Molla Güranî'nin, bu güçlü âlimi harcamaması konusunda padişahı ikna etmesiyle, yeniden Sahn müderrisliğine, hatta padişah hocalığına tayin olunmuş, huzur sohbetlerine katılması sağlanmıştır. Molla Güranî'nin ona değer vermesi, Hatipzâ-de'nin önemli bir bilimsel kapasiteye sahip olduğunu göstermesi itibariyle dikkate değer. Ancak yapısındaki daima birinci olma tutkusu, mesela Fatih'in çok sayıp sevdiği ünlü âlim Hocazâde Muslihuddîn Mustafa'ya adeta meydan okuyup ona üstünlük taslaması,64 sultanın tahammülünü tüketmiş ve onu görevinden almıştır.

II. Bayezid döneminde itibarım yeniden kazanan Hatipzâde'nin, nerede duracağını bilememesi yüzünden, kendisine itibar edip saygı gösteren padişahı da bir süre sonra çileden çıkarttığı görülüyor. Veziriazam İbrahim Paşa'nın, bilimsel kudretine saygı duymasına, elinden geldiğince kendisini üstün tutmasına ve padişahın öfkesini teskin etmeye çalışmasına rağmen, padişahtan yüz bulamamasını kendisinden bilecek kadar bencilliğini ileri götüren Hatipzâde, sonunda onunla da ipleri koparmıştır.65 İşte Molla Lûtfî, böyle kendisi kadar güçlü ve sert bir rakiple mücadeleyi göze almıştı; onun yazdığı, Hâşiye-i Tecrîd, Şerh-i Keşşaf, Şerh-i İbn Hâcib, Şerh-i Mevâhf gibi

eserleri küçümseyip hakaretle etrafta eleştirmeye kalkınca olanlar olmuş, Hatipzâde'yi kendisine amansız bir düşman yapmış olmalıdır. Tabii ki bu iki güçlü rakibin çarpışmasından biri zararlı çıkacaktı; bu da, Hatipzâde'nin kullandığı eski, ama çok güçlü ve etkili bir silahla, zendeka ve ilhad ithamıyla vurulan Molla Lûtfî oldu.
Molla Lûtfî trajedisinin bir diğer önemli aktörü de Molla İzârî, asıl adıyla Molla Kasım-ı Germiyânî'ydi.66 Amasya ve Edirne gibi önemli şehirlerdeki muhtelif medreselerde müderrislik yaptıktan sonra hiyerarşi gereği İstanbul medreselerine yükselmiş olan bu zat, sonunda Sahıı müderrisi olmayı başarmıştı. Şakâyık-ı Nu'mâniyye'yc göre, Husrev ü Şîrîn mesnevisinin ünlü şairi Kütahyalı Şeyhî'nin yeğeni oluyordu. Zamanında başarılı bir bilim adamı olduğunu, halli zor bilimsel meseleleri rahatlıkla çözüp açıklayacak bir kapasiteye sahip bulunduğunu, derslerinin çok sevilerek dinlendiğini, vaktiyle Molla İzârî'nin öğrencisi olan amcasından naklen Şakayık müellifi anlatıyor.67 Molla Lûtfi, onunla olan tartışmasını es-Seb'u'f-Şidâd adlı risalesinde nakleder.68 Molla İzârî de ona cevap yazmıştır. Hoca Sâdeddîn onun için "hadîs-i sâib ve fıkr-i sâkıb sahibi idi" diyor ve Molla Lûtfî ile birbirlerine çok hücum ettiklerini yazıyor.69
Görüldüğü gibi, Molla Lûtfî trajedisinin asıl önemli aktörlerinden ikisi bunlardır; rekabet ve çekişme yüzünden, Molla Lûtfî'yi idam sehpasına götüren yolda oynadıkları roller büyük olmuştur.
e) idam hükmünün Hanefi hukuk kurallarına aykırılığı: Yukarıda özetlendiği üzere, Molla Lûtfî'nin ölüme mahkûm edilişi, aslında İslam hukukunun bu gibi konularda ön gördüğü prosedüre şekil olarak uygun, ama verilen hüküm ve fetva itibariyle tamamen aykırı bir şekilde cereyan etmiştir. Şekil olarak mahkeme, klasik İslami devirdeki ilgili mahkemelerde olduğu gibi, zamanın sultanının sarayında kurulmuş, yargı görevini yürütecek olan kadıdan başka, ulemanın -tâbir caizse bir çeşit jürinin- katılımıyla bir mahkeme heyeti oluşturulmuştur. Bu mahkemeye şahitler çağrılmış, dinlenmiş, sanığın kendini savunmasına izin verilmiştir. Görünürde her şey usulüne uygundur. Ama diğer yandan, mahkeme üyelerinin -Şeyhülislam Efdalzâde ve kısmen Molla Ahaveyn hariç olmakla suçlanan Molla Lûtfî'nin bir başkasını bu sıfatla hicvetmesinin mantığı yoktur. Bizce doğru versiyonu Tâcü't-Tevânh ve Bedâyiu'l-Vekâyi vermektedir. Yani bu kıta Molla Lûtfî'nin değil. Molla Izârî'nindir.
Molla Lûtfî'nin en amansız hasım ve rakiplerinden oluştuğu hemen dikkati çekiyor. Bu sebeple bu mahkemeden onun hakkında sağlıklı bir hükmün çıkamayacağı daha başından bellidir. Buna rağmen buna ses çıkarılmamış, üstelik verilen hüküm hiç bekletilmeden hemen uygulamaya konulmuştur. İşte bu durum, mahkemenin ve verdiği hükmün sıhhatine gölge düşürüyor.
İkinci olarak Hanefi mezhebine göre normalde zendeka ve ilhad ile suçlanan sanık, suçunun şahitlerin ifadeleri ve diğer delillerle şüpheye yer vermeyecek bir biçimde ispat edilmesi halinde, tevbeye davet edilir. Eğer sanık bu daveti kabullenerek tevbe ederse, tevbesi kabul olunur ve idam edilmez. İdam hükmü, ancak sanığın tevbeyi red ve zendekasında ısrar etmesi halinde tatbik edilebilir.70 Oysa Molla Lûtfî'nin muhakemesinde buna uyulmamış, idam fetvası alelacele verilerek uygulamaya konulmuştur. Bu ise kanaatimizce, mahkemedeki çoğunluğun, onu öldürmeyi çoktan kafalarına koyduklarını gösteriyor. Aksi halde imanını defalarca açıklayan, zındık ve mülhid olmadığını birçok kere ifade eden Molla Lûtfî'nin bu ikrarının dikkate alınarak idamdan vazgeçilmesi gerekirdi. Nitekim şahitlerin aleyhte ifadelerine ve kendilerinin sanık hakkındaki bilgilerine rağmen, mahkeme üyelerinin idam konusunda tereddüde ve ihtilafa düşmekten kurtulamadıkları da görülüyor. Kanaatimizce bu tereddüt, bütün hasmane duygularına rağmen, onların kendi kendilerini bir vicdan muhasebesinden geçirme gereğini duyduklarını gösteriyor. Nitekim Şeyhülislam Efdalzâde idam

fetvasını onaylamamıştır. Bu konuda en ısrarlı görünenlerin başında, yazdığı kitabı Molla Lûtfî'nin şiddetli eleştirisiyle karşılaşan Hatipzâde ile Molla İzârî'nin bulunduğu görülüyor.
Olayın ilginç yanı şudur: Molla Lûtfı zendeka ve ilhadı zahir olmuş ve kendisi de bunu ikrar etmiş biri olarak değil, bütün ithamlara rağmen, kendisinin mümin ve Müslüman olduğunu sürekli vurgulayan biri olarak ortadadır. Zındık ve mülhid olduğunu kendisi de bilerek yargılanan ve Hanefi mezhebine göre, tevbe teklif edildiğinde bunu kabul edip -görünürde dahi olsa- zendeka ve ilhadından vazgeçen birinin dahi idam edilmesi söz konusu olamazken, bu açık fıbh hükmüne rağmen, Molla Lûtfî gibi, asla bir zındık ve mülhid olmadığını, tam aksine mümin ve Müslüman olduğunu açıkça ve defalarca ilan eden bir şahsiyetin idamında ısrar edilmesi, gerçekte Hanefi hukukuna aykırı bir uygulamadır. Nitekim böyle birinin katledilmemesi gerektiği, aşağıda kendisinden bahsedilecek olan Hakîm İshak hadisesi dolayısıyla bizzat Ebussuud Efendi'nin verdiği bir fetvada ifade edilmiştir.71 Bu sebeple Molla Lûtfı'nin idamı olayında, Hanefi hukukunun değil, onu yargılayıp idam fetvasını zorla çıkartan kişilerin şahsi çıkarlarının ve düşmanlıklarının rol oynadığını kabul etmek gerekir. Sonuç olarak verilen hüküm Osmanlılar'da uygulanmakta olan Hanefi hukukuna bütünüyle aykırıdır.
Buraya kadar anlatılanlardan bir sonuca gitmek gerekirse, bir defa Molla Lûtfı'nin idamında şu üç faktörün belirgin bir biçimde etken olduğunu söyleyebiliriz:
1) Birinci faktör, yukarıda da sık sık vurgulanan Osmanlı ilmiye mesle-ğindeki rekabet sistemidir. Yalnızca Şakâyık-ı Nu'mâniyye bile tek başına bu sistemin nasıl sağlıksız çalıştığının son derece ilginç ve şaşırtıcı örneklerini görebilmek için yeterlidir. Buradaki ulema biyografileri, bu sistemin, bilimsel ve idari liyakatten çok, padişahın gözüne girebilmek, dolayısıyla bürokraside yükselebilmek ve önemli mevkiler elde edebilmek için insanların hiç düşünmeksizin bir diğerinin aleyhinde bulunması şeklinde çalıştığını hayret verici ve bazen son derece üzücü örneklerle sergiler. İşte Molla Lûtfî olayı, bu örneklerin korkunç bir trajedi haline gelenlerinden yalnızca biridir.
Sahn müderrisliği gibi, o devir için yüksek ilmiye bürokrasisine sıçramanın yegâne yolu olan bir mevkie gelebilmek, geldikten sonra elde tutmak ve zamanı gelince bunu gerektiği gibi kullanabilmek, orada kalabilmeye, bunun için de yazılan eserlerle, faaliyetlerle, verilen derslerle sultanın veya vezirlerin gözüne girebilmeye bağlıydı. İmparatorluk çapında ilmiye silkinin tepeye giden yolu, tâbir caizse, oraya yaklaştıkça iyice daralan bir geçit halini alıyor, ancak o geçidin alabileceği kadar kişiye yer bırakıyor, diğerlerini dışarı atıyordu. Sahn müderrisliği bu geçidin en dar yeriydi. Tepeye çıkmaya talip adaylar, bu daracık geçitten geçebilmek için birbirleriyle kıyasıya mücadeleyi göze almak zorundaydılar. Molla Lûtfi gibi güçlü bir rakibi o geçitten atmanın tek yolu ise ancak hayatına son vermekle mümkün olabilecekti ve öyle oldu.
2) Kaynakların buraya özellikle kendi ağızlarından aktardığımız ifadeleri, bir ikinci faktörü gündeme getiriyor: Molla Lûtfî, en az içinde bulunduğu sistemin yarattığı sağlıksız ve yoz rekabet ortamı kadar, kendi saldırgan ve rakip tanımaz kişiliğinin de kurbanı olmuştur.
Molla Lûtfî meslektaşlarının yazdıkları eserleri, yalnızca bilimsel açıdan eleştirecek yerde, küfür ve hakaret dolu sözlerle karalamayı bir zevk haline getirmiştir. Eğer o, eleştirilerini bu kadar saldırgan ve hakaret dolu bir üslupla sergilememiş ve meslektaşlarının üstüne bu kadar gitmemiş olsaydı, kendisini ne kadar kıskanırlarsa kıskansınlar, onlar da herhalde işi bu kadar ileri götürme cesaretini bulamayacaklardı. Nitekim, Molla Lûtfi konusunda yazan modem araştırmacıların hemen hepsi de,

meslektaşlarının onun saldırılarından, bu tür eleştirilerinden, kışkırtıcı sataşmalarından, küçümsemelerinden rahatsız olmaları ve özellikle ilmen üstünlüğünü hazmedememeleri sebebiyle Molla Lûtfi aleyhine komplo hazırladıkları konusunda birleşmektedirler. Ama şunu da vurgulamak gerekir ki, Molla Lûtfı'nin saldırgan mizacını aşırı biçimde harekete geçiren de, yine sözünü ettiğimiz sağlıksız rekabet sistemidir.

3) Bize göre ilk ikisi kadar kesin olmamakla beraber, muhtemel gördüğümüz bir üçüncü faktör, Molla Lûtfı'nin zaman zaman, belki gerçekten resmi ideolojiye ters gelebilecek ve bir zındık ve mülhid olarak algılanmasına yol açacak -çok muhtemelen Şeyh Bedreddîn'inkilere benzer-bazı felsefi düşünceleri, öğrencileri ve meslektaşlarıyla olan tartışmalarında bilerek veya farkına varmadan seslendirmiş olmasıdır. Onun gibi felsefeye ve akli çıkarsamalara çok yatkın olan birinin böyle fikirlere sahip bulunması çok da uzak bir ihtimal gibi görünmüyor. Her ne kadar bazı ulema Molla Lûtfı'nin zendeka ve ilhada yorulabilecek sözleri bulunmadığına dair ifade verseler de, aleyhinde şahadet edenlerin kalabalıklığı, bu kadar kişinin yalancı şahitlik konusunda topyekûn ikna edilerek bir araya getirilmesinin zor olması sebebiyle, bizce bu ihtimal kuvvetlidir.
Sonuç olarak söylemek gerekirse, Molla Lûtfı'nin gerek hayattayken diğer meslektaşlarıyla olan ilişkileri, gerekse başına gelen trajik akıbet, yukarıda Osmanlı ulemasının hiyerarşik yapısını söz konusu ederken işaret olunan nitelikleri açıkça görmemize yardımcı oluyor. Molla Lûtfi olayı kanaatimizce Osmanlı ilmiye silkinin anatomisini yansıtması bakımından bizce ibretle incelenmeye değerdir. Bu sistemin, içinde yer alan ulemayı, özellikle Sahn medresesi müderrisliği gibi yüksek bürokratik mevkilere bir atlama tahtası görevini yapan çok önemli bir mevkide bulunanları, müthiş bir rekabet arenasının ortasına attığına dikkat etmemiz gerekiyor.
Bu arenadaki yüksek ulema, birbirine bilimsel çalışmalar ve araştırmalar konusunda yardımcı olarak destek vermek yerine, ulaşmak istedikleri yüksek bürokratik mevkilere giden yolda birbirlerini "ortadan kaldırılması gereken hasımlar" olarak gösteren bir sistemin parçası olmaktan kurtula-mıyorlardı. Öyle anlaşılıyor ki, Molla Lûtfi ve rakipleri de, bu sistemin birer parçası olarak hareket ediyorlardı.72
B) Başkent Uleması Arasında "İsevî Müslümanlık" yahut Müslümanlar Arasında Hz. İsa Kültü (Hubmesîhîlik) (16.-17. Yüzyıllar)
Burada ele alacağımız kişilerin durumu, Molla Lûtfî'ninkinden çok farklı bir konuyu gündeme getiriyor. Molla Kâbız, Hakîm İshak ve kendilerinden kısa da olsa bahsedeceğimiz diğer ulemanın, Osmanlı başkentinde özellikle de böyle yüksek tabakaya mensup kesimler içinde, İsevî Müslümanlık diyebileceğimiz, inançlarında Hz. İsa'ya olağandan fazla ağırlık veren değişik bir Müslümanlık anlayışını temsil ettikleri gözleniyor. Osmanlı kaynaklarının suskunlukla geçtiği -varlığını muhakkak ki gizli gizli sürdüren- bu kesimin, aslında İstanbul'da, üstelik yüksek tabakalar arasında belli bir sayıya ulaştığını tahmin etmek mümkündür.
İstanbul'da böyle bir Müslümanlık anlayışının 17. yüzyılda bile oldukça yaygın bulunduğunu, İngiltere Kralı II. Charles adına IV. Mehmed nezdinde fevkalade elçi olarak gönderilmiş ve bu sebeple İstanbul'da epeyce kalarak saray mensuplarını, yüksek bürokratları ve halkı tanıma imkânı elde etmiş bulunan Paul Ricaut'dan öğreniyoruz. Ricaut bu anlayışa mensup olanları, Osmanlı kaynaklarında rastlanılmayan Hubmesîhî (Chupmessabis) tabiriyle niteliyor. Bu kelimenin, bu inanca mensup olanların ince, zarif, kibar birini gördüklerinde ona iltifat makamında söyledikleri "Hûb mesîhîsin!" (İyi, güzel mesîhîsin) sözlerinin bir araya gelmesinden oluştuğu anlaşılıyor. Yazar, bu isim altında anlattığı zümrenin içinde bizzat saraydan

ve İstanbul'un eşrafından pek çok kişinin bulunduğunu bildiriyor.73 Ona göre Enderun mektebindeki gençlerin çoğu bu inanca mensuptu. Ricaut bunların dürüst, medeni ve cömert insanlar olduklarını, birbirlerini tanımak için özel beyaz sarıklar giydiklerini ve gizli gizli toplanarak İncil okuduklarını kaydediyor.74 Bu insanlara karşı sempatisini gizlemeyen yazarın, bir Hıristiyan olarak kendileriyle kolayca diyalog kurabileceği için, onları Müslümanlardan daha fazla tanıma şansına sahip bulunduğunu unutmamak gerekir. Sempatisi sebebiyle belki biraz mübalağa katmış olsa da, onun Hubmesîhîler konusunda verdiği bilgilere inanılabilir.
Ricaut, Hubmesîhîliğin Macaristan sınırlarındaki Osmanlı askerleri ile özellikle Bosnalılar arasında da mevcudiyetinden bahseder.75 Ancak buralardaki Hz. İsa kültünü, İstanbul'dakinden farklı düşünmek gerekir. Zira bilindiği gibi, gerek Macaristan sınır boyları, gerekse Bosna, ortaçağlarda Patharlar, Katharlar gibi başka isimlerle de anılan Bogomiller'in yaygın olduğu sahalardır. Bu gibi değişik isimler altında varlıklarını sürdüren Bogomiller'in büyük bir kısmının 15. yüzyıldan itibaren kitleler halinde Müslümanlığı kabul ettikleri bilinmekle beraber,76 o dönemlerde eskiden Hz. İsa'ya dair inançlarını geniş ölçüde koruyor olmaları çok tabiidir. Buna karşılık İstanbul'daki Hubmesîhîlik esas olarak Müslüman kitle arasında gelişen, Hz. İsa kültünün ağır bastığı bir çeşit İsevî Müslümanlık olarak görünmektedir. Halbuki mühtedilerin Hz. İsa ile ilgili eski inanç kalıntılarını muhafaza etmelerinde şaşılacak bir durum yoktur.
İşte kanaatimizce Molla Kâbız ve Hakîm İshak da, Ricaut'nun kendi I zamanında yeni çıkmış bir dini akım olarak gösterdiği, ama muhtemelen ' daha eskilerden, en azından 15. yüzyıldan beri mevcut olan bu Hubmesî-hîliğe mensuptular. Nitekim T. Houtsma, Molla Kâbız'ı Hubmesîhîliğin kurucusu olarak düşünüyor.77
Kaynaklardan anlaşıldığı ve hemen bütün araştırmacıların da fikir birliği halinde söyledikleri gibi, Hubmesîhîlik daha çok Müslüman ulema arasında mevcut bir dini eğilim, yahut bir "İsevî Müslümanlık" tarzıysa, bu tarzın Hz. İsa kültüne ağırlık vermesinden başka ne gibi karakteristikleri vardı? Diğer hususlarda da İsevî eğilimleri bulunmakta mıydı? Yoksa Hubmesîhîliğin temel karakteristiği sadece bu kültten mi ibaretti? Bu kültün imparatorluk başkentinde ortaya çıkmasının sebepleri nelerdir, veya bu kült hangi yoldan gelişmiştir? İşte bu sorular Hubmesîhîlik konusunda bugün kesin olarak cevaplayamadığımız zor somlardır. Michel Balivet bu kültün kaynağının Hıristiyanlık olmayıp, genelde sûfı etkilerle ve özellikle de Hurûfîlik'le ilgili olduğu tezini savunmakta, oldukça da ikna edici açıklamalar yapmaktadır.78 Franz Babinger'in bir İtalyan kroniğinden naklen 1444'te Edirne'deki bir Hurûfının idamına dair verdiği haber ile Colin Imber'in bu konudaki yorumu ve Molla Kâbız'ın Osmanlı kaynaklarında "diyar-ı Şark" yahut "Acem" kökenli olarak gösterilmesi bu tezi güçlendiriyor. Gerçekten Hurûfilik'te Hz. İsa'nın güçlü bir yeri olduğu bilinmektedir. Gerek Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin eserlerinde ve öğretisinde, gerekse onun en önde gelen halifesi İmâdeddîn Nesîmî'nin Dîvan\n-da bunu tespit etmek mümkündür.79 Üstelik, 15. yüzyılın ilk yarısında Hurufiliğin İran'da sıkı bir takibata maruz bırakılmasıyla birlikte, Anadolu topraklanılın Hurûfi dervişlerinin akınına uğradığı, gelenlerin çeşitli tarikat çevrelerine sızarak buralarda gizlendikleri, propagandalarını sürdürdükleri ve son derece de etkili oldukları hesaba katıldığında, Balivet'ye hak vermek gerekir. Bununla beraber bu, yine de yukarıdaki soruların tamamını cevaplamıyor; en azından bir kısmını cevapsız bırakıyor. Kısaca, şimdi ele alacağımız Molla Kâbız'ın, Hakîm İshak'ın yahut diğerlerinin, Sünni İslam'ı kendi ideolojisinin merkezine oturtmuş güçlü bir impara-230 torluğun başkentinde ve üstelik sultanın sarayında en yüksek ulemanın huzurunda neden böyle bir Müslümanlık

eğilimini hayatları pahasına savunduklarını, bu güç ve cesaretin nereden kaynaklandığını anlayabilmek, herhalde bu soruların cevaplarına bağlı olmalıdır.

1. Molla Kâbız (ö. 1527):

Kökenine atıfta bulunan başka bir deyişle Kâbız-ı Acem, yahut -genelde kaynakların tabiriyle- "Kâbız-ı Mülhid" hakkında Osmanlı vekayina-melerinde epeyce bilgi bulunmakla beraber, -vekayinamelerin özelliklerinden olarak- bunlar genellikle bazı kelime değişiklikleriyle bir diğerinden aktarılan bilgiler halindedir. Molla Kâbız'dan bahseden vekayiname-ler içinde olaya çağdaş asıl metin olarak, Koca Nişancı Celalzâde Mustafa'nın Tabakâtü'l-Memâlik isimli ünlü eserindeki pasaj göze çarpıyor.80 Zaten bu pasaj, hem bu konudaki en tafsilatlı bilgiyi, hem de Künhü'l-Ahbâr, Târîb-i Pecevî, Târîh-i Hasan Beğzâde, Târîh-i Solakzâde ve Sabâ-ifü'l-Ahbâr gibi, daha sonraki diğer vekayinamelere kaynaklık eden metni oluşturması bakımından dikkat çekiyor.81 Molla Kâbız konusundaki diğer iki çağdaş metin ise, Divan-ı Hümâyun'daki mahkemede onunla karşı karşıya gelerek fikir ve görüşlerini bizzat tartışan, hakkındaki fetvayı veren, zamanın ünlü şeyhülislamı Şemseddîn Ahmed ibn Kemal'in (Kemal Paşazade) bu olayla ilgili olarak kaleme aldığı üç mühim risaledir. Bunlardan birincisi, Molla Kâbız tarafından ileri sürülen fikirlerin tartışılıp reddedildiği Risale fî Efdaliyyet'i Muhammed Aleyhisselâm 'alâ Sâiri'l-Enbi-yâ'i ve'l-Mürselîn Aleyhimüsselâm (Muhammed Aleyhisselâm'ın Diğer Nebilere ve Resullere Üstünlüğüne Dair Risale),82 ikincisi, es-Seyfü'l-Mes-lûl fi Sebbi'r-Resûl (Peygamber'e Hakaret Konusunda Sıyrılmış Kılıç),83 diğeriyse, sonunda kısaca Molla Kâbız'dan bahseden bir kısmın da yer aldığı, eski ulemanın içtihatlarından yapılan nakiller ışığında zındıklık konusunu tartışan Risale fi-mâ Teteallaku bı-Lafzı'z-Zindîk'tir (Zındık Sözüyle Alâkalı Hususlara Dair Risale).84 Bu sayılanların dışında, Zeyl-i Şa-kâyık\&i ve özellikle bu konuda Osmanlı kaynaklarında bulunmayan bazı önemli detaylara yer veren d'Ohsson'un Tableau GeneraPini zikretmek gerekir.86 Tabiatıyla d'Ohsson gibi, Joseph voıı Hammer'den itibaren Batılı Osmanlı tarihçileri ve modern araştırmacılar, İslam içinde Hz. İsa'ya ağırlık veren bir inanç grubunun öncüsü olması sebebiyle Molla Kâbız'a özel bir ilgi ve sempati duymuşlardır.87

Bu sayılan kaynaklar, yalnızca Molla Kâbız'ın yaptığı propaganda sonucu yakalanıp yargılanması ve idamıyla ilgili bilgileri verirken, bir yığın da cevapsız sorunun ortaya çıkmasına sebep olurlar. Bu soruların cevaplarını alabilmek pek mümkün görünmüyor. Mesela bu kaynakların hiçbirinde onun kim olduğu, nasıl bir ortamdan geldiği, tahsil süreci, ilmiye silkine intisabı, ilişkide bulunduğu şahsiyetler vb konulan aydınlığa çıkaracak veriler mevcut değildir. Molla Kâbız'ın kökeni konusunda Celalzâde, Âlî ve Peçevî'de herhangi bir ifadeye rastlanmazken, Hasan Beğzâde ve So-lakzâde onun "Cânib-i Şark"tan, Atâyî ise "Vilâyet-i Acem"den İstanbul'a geldiğini yazarlar.88 Aşağıda görüleceği gibi, modern araştırmacılar daha çok Molla Kâbız'ın "Vilâyet-i Acem"den geldiğine dair ifadelere dayandıklarından, Fars kökenli, yani İranlı olduğunu yazmışlar,89 hatta bu sebeple propagandasını yaptığı öğretide Hurûfi etkilerini haklı olarak söz konusu etmişlerdir.90 Gerçekten, birinci bölümde açıklanmaya çalışılan Osmanlı topraklarındaki Hurufilik faaliyetleri ve propagandası göz önüne alındığı zaman, bu teşhise hak vermemek mümkün değildir. Nitekim Hurûfi propagandasının yaydığı temel inançlardan biri de Hz. İsa'nın peygamberler arasında en yüksek mevkii işgal ettiğiydi.

Kaynaklar, Molla Kâbız'ın İstanbul'a gelerek tahsilini burada tamamladığını bildiriyorlar. Nerede, hangi görevde veya hangi mevkide bulunduğu belirtilmemekle beraber, kendisinin zamanla İstanbul'da ulema zümresine dahil olduğu görülüyor. Osmanlı kaynakları, bu görevini sürdürürken, günün birinde onun "Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğu" iddiasıyla ortaya atılarak "tab'-ı fâyızı zendeka ve

ilhad tarîkine câri ve itikadına fesad gelmiş olup dalâlet yollarına sâlik" olduğunu, "tarîk-i Şer'-i Şerif den inhiraf ettiğini ve "mürtekib-i fısk u fücur" olmaya başladığını yazarken91 d'Ohsson onların kaydetmediği önemli bir ayrıntıya yer veriyor. D'Ohsson'a göre çok iyi yetişmiş bir âlim olan Kâbız Efendi (Cabiz Efendy), hem Kur'an-ı Kerîm'i ve onunla ilgili bilimleri, hem de İncil'i ve yorumunu çok iyi biliyordu.92 Ayrıca Hıristiyanları seviyor, kendilerini evine misafir ediyor, onlarla Hıristiyan akaidinin ve ahlakının saflığı, temizliği konusunda sohbetler yapıyordu. Üstelik fikirlerini yalnız halka değil, tanıdığı ulemaya da anlatıyordu.93 Bu ayrıntı, Molla Kâbız'ın durup dururken böyle bir yola girmediğini, uzun zamandan beri İstanbul'daki yüksek Hıristiyan çevreleriyle de yakın ilişkiler içinde bulunduğunu göstermektedir. Osmanlı kaynaklarının "Kâbız-ı mülhid", "Kâbız-ı bî-dîn", "Kâbız-ı herze-kâr" veya "Kâbız-ı yâve-gûy" diye hakaretle andıkları, içki içtiğini söyledikleri Molla Kâbız, rivayete göre fikir ve düşüncelerini meyhanelerde ve gittiği diğer yerlerde rastladığı insanlara naklederek onların kafalarını karıştırıyordu. Ulemadan olması, bu sebeple çok iyi bildiği ve tevil ettiği âyet ve hadisler eşliğinde sergilediği fikirleri, bir kısım Müslüman halk üzerinde çok etkili olmuş olmalı ki, bir süre sonra taraftarları çoğalmaya ve aradan fazla bir zaman geçmeden İstanbul bu olayla çalkalanmaya başladı.94 O devirde Müslüman bir ülkede, üstelik bu ülkenin, İslam'ı kendi yönetim politikasının temeli yapmış bir imparatorluğun başkentinde böyle bir iddia ile ortaya atılmanın ne kadar tehlikeli olduğu düşünülürse, Molla Kâbız'ın yaptığı işin boyutu anlaşılır. Bu iddianın İstanbul'da çıkardığı gürültünün yankısını, aynı devirde Paris'in göbeğinde yüksek sınıfa mensup bir papazın, meslektaşlarına ve uluorta önüne gelen herkese Hz. Muhammed'in Hz. İsa'dan daha üstün ve daha faziletli olduğunu söylediğinde kopacak kıyametle karşılaştırmak, olayın vahamet boyutlarını tahayyül edebilmek için yeterlidir.

Kaynaklar, vaziyetin vahamet kesbettiğini ve şehirde kargaşa çıkmak üzere olduğunu sezen bir kısım ulemanın, bu işin peşine düşerek Molla Kâbız'ı yakalayıp Divan-ı Hümâyun'a sevk ettiklerini belirtiyorlar. Mol-la'yı teslim alan Veziriazam İbrahim Paşa, meseleyi tahkik etmek, iddialarını dinlemek ve yargılamak üzere onu Rumeli Kazaskeri Fenârîzâde Muhyiddîn Çelebi ile, Anadolu kazaskeri Kâdirî Çelebi'ye havale etti. Kazaskerler Molla'yı sorguya çektiler. Fakat o iddialarını birbiri peşi sıra ortaya döküp onları desteklemek için Kur'an-ı Kerîm'den âyetler okuyarak yorumlamaya girişti. D'Ohsson'a göre, Kâbız Efendi kendinden çok emin bir tarzda konuşuyor, İslam'ın bütün temel prensiplerini Kur'an'da-kinin ve tefsir âlimlerinin o zamana kadar söylediklerinin tamamen aksi doğrultuda yorumluyordu. Aynı zamanda İslam'ın bütün esaslarının tahrif edildiğini, Kur'an-ı Kerîm'in "büyük ölçüde Kitab-ı Mukaddes'e dayalı" olmasına rağmen, Allah'ın yeryüzündeki bütün insanlığa emirlerini bildiren bu kitabın esprisine aykırı olduğunu iddia ediyordu.95 Onun iddialarını bilimsel yolla redde muvaffak olamayan kazaskerler sinirlenmeye, bağırıp çağırmaya ve Molla Kâbız'ı tehdit etmeye başladılar. Sonunda ölümüne hükmettiler. Bu oturumu dikkat ve sabırla takip eden Veziriazam İbrahim Paşa, kazaskerlerin aczine, bilimsel yetersizliklerine ve hukuk açısından işledikleri hataya çok öfkelendi; görevlerinin onu böyle kızarak, örfle tehdit ederek değil, ilimle ve hukuka uygun bir şekilde mahkûm etmek olduğunu hatırlattı. Bu ilk mahkemede mahkûm edilemeyen Molla Kâbız da böylece tekrar hapse yollandı.96 Bu vesileyle Osmanlı kaynaklarının hemen hepsi, davaya bakan kazaskerlerin, resmen işgal ettikleri makamlara layık bilimsel kapasiteye sahip bulunmadıklarını yazmakta ve onları eleştirmektedirler. Durumu kafes arkasından kızgınlıkla karışık bir sıkıntıyla takip etmekte olup, Molla Kâbız'ın tezinin bilimsel olarak reddedilememesinden son derece rahatsız olan Kanuni Sultan Süleyman, "Bir mülhid dîvanımıza gelüp Peygamberimiz iki cihan

fahrine -salevâtullahi aleyhi ve selâmuhû-tafdîl-i Hazret-i İsa eyleyüp müddeâsı isbâtında ekavîl-i bâtıla tenzil eyle-ye, şüphesi zail olmayup ve cevâbı virilmeyüp niçün hakkından gelinme-234 di? " şeklinde hissiyatını ortaya koydu.97 Veziriazam durumu bir kere daha açıkladı. Ancak kazaskerlerin mahkemesinden kesinlikle memnun olmayan sultan, bu defa Şeyhülislam İbn Kemal ve o zamanlar İstanbul kadısı bulunan Sadî Efendi'nin divana davet edilerek Molla Kâbız'ın davasına yeniden bakılmasını emretti. Bunun üzerine kendilerine haber gönderilerek sultanın emri iletildi.

Ertesi gün Dîvan-ı Hümâyun'da mahkeme yeniden kuruldu. Bu yeni mahkeme, Veziriazam İbrahim Paşa'nın başkanlığında, kaynaklarda ilmi ve ahlaki faziletleri övgüyle kaydedilen Şeyhülislam İbn Kemal ve onun kadar mühim bir şahsiyet olduğu belirtilen İstanbul kadısı Sadî Efen-di'den teşekkül ediyor ve diğer bazı ileri gelen ulema da hazır bulunuyordu. Kaynaklar, kazaskerlerin de başlangıçta orada bulunmalarına rağmen, bir süre sonra utançlarından divanı terk ettiklerini, ayrıca bilimdeki şöhretini daha önceden işittiği şeyhülislamı karşısında gören Molla Kâbız'ın şaşaladığını yazarlar.98

Bu yeni mahkeme heyeti, Molla Kâbız'dan iddialarını tekrarlamasını istedi. Molla, yine kendinden emin, bir gün evvel söylediklerini tekrarladı ve kendini savundu. Rivayet olunduğuna göre, İbn Kemal onu sonuna kadar dinlemiş ve son derece yumuşak bir üslupla, ileri sürdüğü delilleri birer birer eleştirip çürütmüş, Molla'nın kendisine delil gösterdiği âyet ve hadisleri yanlış anladığını ispat etmişti. D'Ohsson, İbn Kemal'in (Mo-uphthy) aynı şekilde Kur'an-ı Kerim 'e ve Kitab-ı Mukaddes'e dayanarak Molla'ya karşı koyduğunu yazıyor ki, İbn Kemal'in ilmi seviyesinin yalnız Osmanlı kaynaklarının şahadetiyle sınırlı olmadığını göstermesi bakımından ilginçtir. Kısacası, iddialarının çürütülmesi üzerine yenilgiyi kabullenmekten başka yapacak bir şeyi olmayan Molla Kâbız'a da, kaynakların ifadesine göre, "başını önüne eğerek aczini kabul etmek" kalıyordu.99 İşte Osmanlı vekayinamelerinde yer aldığı kadarıyla Molla'nın İbn Kemal'le tartışmasının hikâyesi böyledir.

Eğer bugün elimizde bu mahkemenin kayıtları olsaydı, belki biraz daha geniş ve aydınlatıcı bilgi sahibi olmak, en azından Molla Kâbız'ın hangi delilleri ileri sürdüğü konusunda tafsilatı öğrenmek mümkün olabilirdi. Fakat ne yazık ki bugün için bundan mahrumuz. Buna karşılık, şeyhülislamın ona hangi delillerle karşılık verdiği konusunda ise, bizzat kendi kaleminden çıkmış risalesi sayesinde bilgi edinebiliyoruz. Bu risalede İbn Kemal, Molla Kâbız'ın adını hiç anmaksızın ve olaya telmihte bulunmaksızın, doğrudan doğruya Hz. Muhammed'in neden diğer peygamberlere üstün olduğu meselesini tartışır. Bu tartışmasında delil olarak başvurduğu referanslar, tıpkı Molla Kâbız gibi bizzat Kur'an-ı Kerîm âyetleri, Pey-gamber'in kendi hadisleri ve Sâdeddîn-i Teftazânî, el-Kurtubî vb eski İslam ulemasının bu konudaki sözleridir. İbn Kemal bunların dışında bazı akli deliller de ileri sürmekte, sonuç olarak özellikle, Hz. Muhammed'in bütün diğer peygamberlerden sonra gelen ve daveti belirli kitlelere, topluluklara değil, bütün insanlığa hitap eden bir peygamber hüviyetini taşıması sebebiyle, kendinden önceki bütün peygamberlerden üstün bir mevkide olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca onun getirdiği şeriatın, en son ve en mükemmel şeriat olarak eskileri ortadan kaldırmış bulunması dolayısıyla, Hz. Muhammed'in bu üstünlüğe bu açıdan da hak kazandığı konusu üstünde durur.100 Şeyhülislamın, Molla Kâbız ile yüz yüze tartışırken de aşağı yukarı aynı şeyleri söylediğini tahmin edebiliriz.

Her halükârda, sultanın isteği yerine gelmiş, bir Müslüman imparatorluğun başkentinde Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den daha üstün olduğunu iddia eden Molla Kâbız, kaynakların rivayetine göre bilimsel olarak yenilgiye uğratılmıştı. Tartışmanın

sonunda Şeyhülislam İbn Kemal, bu iddiası sebebiyle Molla Kâbız'ın bir zındık ve mülhid sayılacağına dair fetvasını verdi. Nitekim, daha önce sözünü ettiğimiz zındıklık hakkındaki risalesinin son kısmında Molla Kâbız'a ayırdığı pasajda da, Molla'nın tam anlamıyla klasik fıkıh tarifi üzerine zendeka suçu işlediğini, sapkınlığının hiçbir şüpheye yer vermeyecek biçimde ortaya çıktığını, bu konuda ne halktan utanıp, ne de Hâlik'ten korktuğunu bildirmektedir.101 Bundan sonrası, yani Molla Kâbız'ın akıbetine ait hükmü vermek, yüksek yargı makamının, İstanbul kadısı Sadî Efendi'nin işiydi. Sadî Efendi şer'î usul gereği, Molla'ya iddiasından vazgeçip tevbe ederek Ehl-i Sünnet imanına dönmesini teklif ve bunda ısrar ettiyse de, o kesinlikle kabule yanaşmadı. Bunun üzerine Sadî Efendi, şeyhülislamın verdiği fetvanın gereği olarak mahkûmun boynunun vurulmasına hükmetti ve hüküm hemen orada infaz olundu.102 Böylece Molla Kâbız, akıbetini bile bile, canı pahasına son anına kadar iddiasından vazgeçmediğini göstermiş oluyordu. Onun tek başına, zamanın en güçlü hükümdarının huzurunda, en yüksek ulema karşısında ölüm pahasına inancına sadık kalmaktaki azim ve sebatını takdir etmemek elde değildir.

Bu olayı Molla Lûtfî hadisesiyle karşılaştırdığımızda, üzerinde durulması gereken bazı meseleler vardır. Her şeyden önce Molla Kâbız olayının diğerinden birçok noktadan farklı olduğunu söylemek gerekir. Bir defa, Molla Kâbız'ın Molla Lûtfî çapında bir âlim olduğunu söyleyebilmek çok zordur. Çünkü ikincisinden bazı önemli eserler bugüne intikal ettiği halde, birincisinden bugüne kalan tek satıra dahi rastlanmamıştır. Ayrıca Molla Lûtfi'den Molla Kâbız'ın iddiasına benzer herhangi bir iddia çıkmadığı gibi, o ısrarla kendisinin Ehl-i Sünnet ve Cemaat mezhebinde olduğunu vurgulamasına rağmen usulsüz bir muhakemeyle idama mahkûm edilmiş ve cezası infaz olunmuştur. Molla Kâbız ise ölümü pahasına iddiasından vazgeçmediği, Molla Lûtfi'den esirgenen ısrarlı tevbe taleplerine iltifat etmediği halde, muhakemesi tamamiyle Hanefi hukuk prosedürüne uygun cereyan etmiş, o dönemin ve ortamın mantığına göre "meşru" bir gerekçeyle idam olunmuştur.

Yalnız bu olayda gözden uzak tutulmaması ve altı çizilmesi gereken bir husus da şudur: Molla Kâbız Hıristiyanlığa geçmiş bir mürted değildir. Kendisi böyle bir itirafta veya beyanda bulunmadığı gibi, kaynaklar da ona böyle bir sıfat atfetmiyorlar. Zaten dikkat edilirse, mürtedlikten değil, zındıklık ve mülhidlikten yargılanmıştır. Yani o, İ. Hami Dâniş-mend'in de belirttiği gibi, Müslüman kimliğini terk etmiş olduğu halde Hz. İsa'yı üstün tutmamış, aksine Kur'an-ı Kerîm'den ve Hz. Muham-med'in hadislerinden deliller getirerek davasını İslam dairesinde ve Müslüman bir âlim kimliği altında savunmuştur.103

İddiasına ve bu çerçevede fikirlerine gelince, doğrusunu söylemek gerekirse, bunların teolojik bir polemik olmaktan öteye ciddi bir bilimsel değeri ve özelliği olduğunu, İslam düşünce tarihinde yeni bir perspektif veya yeni bir fikir cereyanı oluşturacak bir kıymet taşıdıklarını ileri sürmek mümkün değildir. İ. Hami Dânişmend bu noktaya dikkat çektikten sonra, Molla Kâbız'ın fikirlerinde bir kıymet bulunmaktan ziyade, halkın itikadını karıştıracak bir mahiyet arz ettiğini, bu yüzden, Molla'nın cezasız kalması halinde içtimai bir tehlikenin belireceğini, dolayısıyla idam cezasının isabetli bulunduğunu ileri sürer.104

Ne var ki Molla Kâbız olayı, başka açılardan da bize ilginç bir tablo sergilemektedir: Gerek İslam ilahiyatında, gerekse Hıristiyan ilahiyatında hiç de küçümsenmeyecek bir bilgi birikimine sahip bulunduğu anlaşılan Molla Kâbız karşısında Osmanlı ulemasının, üstelik yüksek ulemasının, imparatorluğun en parlak dönemini yaşadığı bir devirde dahi -bizzat Osmanlı kaynaklarının kendi şahadetlerinin de gösterdiği gibi- iyi yetişmemiş bulundukları, Hıristiyan teolojisi bir yana, İslam ilahiyatına dair bilgilerinin bile yeterli seviyede olmadığı açıkça belirmektedir. Oysa geniş ve

heterojen bir Hıristiyan halklar topluluğunu yöneten bir imparatorluğun en üst düzey ulemasının, bu halkların inançları konusunda da oldukça yeterli bir bilgi birikimine malik bulunmaları beklenirdi. Hatta Osmanlı kaynaklarının övücü ifadelerine rağmen, İbn Kemal'in dahi Hıristiyan teolojisi konusunda ciddi bir tartışmayı sürdürecek bir bilgi birikimine sahip bulunmadığı gözleniyor. Nitekim İbn Kemal'in yukarıda sözü edilen, Molla Kâbız'ın iddialarına karşı kaleme aldığı iki risalesinde yazdıkları, bu gözlemi doğrular niteliktedir. Onun bu risalelerde yazdıkları, klasik İslam kelâmcılanndan bir adım öteye gitmemekte, onların İslami nakli delillere dayalı olarak söylediklerinin bir bakıma tekrarından öteye geçmemektedir. Herhalde kendisinin Molla Kâbız'la karşı karşıya geldiği zaman söyledikleri de bu yazdıklarından farklı olmamalıdır. Bu ise Osmanlı kelâmının bilimsel seviye olarak klasik döneme oranla ileri aşamada bulunmadığını düşündürecek bir kanıt olarak kabul edilebilir.
Akıbetine rağmen, Molla'nın fikirlerini ölümü pahasına ısrarla ve inatla savunması, hayatı bağışlanacağı kendisine defalarca tekrarlandığı halde iddiasından vazgeçmemesi ise meselenin ayrı bir boyutudur. O ölümden korkmamış, fikirlerinin doğruluğuna büyük bir iman içinde, akıbetini tevekkülle karşılayacak kadar cesaret ve sebat göstermiştir. Doğrusu bu tavrı üstünde düşünülmeye değer görünmektedir.
Molla Kâbız'ın 16. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı İmparatorlu-ğu'nun başkentinde, Müslüman olduğu halde Hz. İsa'ya ve İncil'e, daha doğrusu Kitab-ı Mukaddes'e önem veren, onun hükmünün de Kur'an-ı Kerîm gibi hâlâ yürürlükte olduğuna inanan tek kişi olduğunu düşünmek yanlıştır. Onu takip eden, ona bağlı halktan ve ulemadan bazı kimseler mevcut bulunduğu gibi, Hakîm İshak benzeri daha başka kişilerin mevcudiyetine de şahit oluyoruz.
2. Hakîm İshak (ö. ?):
Bu zat hakkında şimdilik bütün bilinen, Ebussuud Efendi'nin fetvala-rındaki üç beş satırla sınırlı kalıyor. Eğer bu fetva metni de olmasaydı, İs--tanbul'da Kanuni Sultan Süleyman devrinde Hakîm İshak'ın ve taraftarla-: rının yaşadığına dair hiçbir iz bulunmayacaktı.
Fetva metninden anlaşıldığına göre, Hakîm İshak ve taraftarları, "hâli-yâ Yehûd ve Nesârâ ellerinde Tevrat ve İncil inzal olundığı üzerinedir, asla tağyir olunmaz" şeklinde, Molla Kâbız'ın tezine benzer bir tezle ortaya çıkmışlardı.105 Bütün bilinen bundan ibarettir. Molla Kâbız'a dair Osmanlı kaynaklarındaki malumatın nisbeten bolluğuna karşılık, Hakîm İshak'ın kim olduğu hakkında vekayinamelerin sessiz kalması ve birkaç satırlık dahi bir bilgiye rastlanmamış olması ilginçtir. Ayrıca Hakîm İshak adı bizce başlı başına bir problem ortaya koyuyor. Bir defa bu zatın Molla Lûtfî veya Molla Kâbız gibi Molla unvanını değil de Hakîm unvanıyla tanınmış olması, ilk bakışta onun ulemadan olmadığı izlenimini bırakıyorsa da, bundan pek emin olmamak gerekir. Belki ulemadan olmakla beraber, felsefeyle meşgul olması sebebiyle böyle bir unvanla anılmış olması söz konusu edilebilir. Ayrıca, İshak adını taşıması -Müslümanlar arasında da çok kullanılan bir isim olmakla birlikte- ileri sürdüğü iddiaya bakılırsa, mühtedi kökenli olabileceği ihtimalini hatıra getirdiği gibi, Molla Kâbız benzeri muhtemelen Hurûfi etkilerini taşıyan, bu sebeple Kitab-ı Mukaddes'i savunan bir şahsiyet olmasının da akla yakın bulunduğunu ihsas ediyor. Bununla beraber Hakîm İshak'ı ve müridlerini 16. yüzyılda imparatorluk başkentindeki Osmanlı ulema kesimi içinde mevcut olduğuna şüphe bulunmayan İsevî eğilimlerin bir başka temsilcisi olarak görmek gerekiyor.
3. Diğerleri:
Aslında bu İsevî Müslümanlık eğilimlerinin Osmanlı başkentindeki temsilcilerinin, yalnızca Osmanlı kaynaklarının kaydettiği Molla Kâbız ve Hakîm İshak'tan ibaret olmadığını, daha eski tarihlerden beri ve onlardan sonra da İstanbul'da daha başka

şahısların ve çevrelerin bulunduğunu, o dönemlerde başkentte yaşamış Batılı gözlemcilerin ifadelerinden öğreniyoruz. Bunların verdikleri bilgilerin her zaman doğruyu yansıtmadığını, hatta bazılarının, Müslümanların Hz. İsa hakkındaki inançlarını tanımadıklarından Hz. İsa hakkındaki saygılı ifadeleri pekâlâ Hıristiyanlık sem-patizanlığı şeklinde değerlendirebileceklerini, yahut bir kısım sûfi çevrelerde Hz. İsa'ya dair bazı mistik telakkileri gizli Hıristiyanlıkla yorumlayabileceklerini unutmamak gerekir. Fakat bu arada bazı ilginç olayları da tespit ettiklerini kabul etmeliyiz.

Franz Babinger, 15. yüzyılın sonlarına ait Cronaca Zancaruola isimli bir İtalyan kaynağından naklen, vaazlarında hararetle Hz. İsa'nın üstünlüğüne dair bazı düşünceler ileri süren İranlı bir vaizin Edirne'de idamından bahsetmektedir.106 Bu zatın, Şakâyık-ı Nu^mâniyye'dc Edirne'de idam edildiğinden bahsolunan Hurûfi ile aynı kişi olduğu kanaatindedir. Bu bizce de mümkün görünüyor. Colin Imber ise, yine bir İtalyan kaynağından naklen bu defa da 1495'te İstanbul'da tanık olunan bir başka olayı naklediyor. Buna göre, yirmi dört kadı Hz. İsa'nın talim ettiği inançların İslam inançlarından üstün olduğuna dair propaganda yaptıkları için yakalanmışlar ve sultanın emriyle hapse atılmışlardır. Bir gece hapiste kalan kadılar, ertesi gün yargılanarak on ikisinin hakkındaki ithamlar sabit görüldüğünden ölüme mahkûm edilmiş, diğer on ikisi ise kurtulmuştur.107 Söz konusu yıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Hurûfi propagandasının yaygınlığı hesaba katılırsa, bu kadıların Hurûfi oldukları kuvvetli bir ihtimal olarak görülebilir.

Michel Balivet de yine bazı Batılı kaynaklara dayanarak, Molla Kâbız olayına çok benzeyen, ondan yaklaşık on yıl kadar sonra vuku bulduğu rivayet edilen bir dizi hadiseden bahsediyor. Bunların birincisi yine ulemadan bir zat olup, Molla Kâbız'dan tam on yıl sonra, 1537'de ortaya çıkmıştır. Bu zat, Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğunu, çünkü Hz. Muhammed'in cesedinin Mekke'de (?) gömülü olmasına karşılık Hz. İsa'nın gökte ebediyen hayatta kalacağını ileri sürüyordu. Bu zatın ne adı, ne de kim olduğu hakkında tafsilat verilmemektedir.108 İkinci olayı, 1539'da İstanbul'dan İtalya'ya gönderilen bir mektuptan öğreniyoruz.109 Adı meçhul mektup sahibi, 1539 yılının temmuz ayında, yani Molla Kâbız olayından tam on iki yıl sonra, Kanuni Sultan Süleyman'ın huzurunda cereyan eden bir tartışmadan bahsetmektedir. Rivayete göre ulemanın huzurda bulunduğu bir sırada söz İslam ile Hıristiyanlığın karşılaştırılmasına intikal etmiş, sultan onlara İslam'dan sonra en iyi dinin hangisi olduğunu sormuştur. Aralarından en yaşlı olanının, hayatını hak dini İslam'ı incelemekle geçirdiğini, ancak diğer dinler hakkında hiçbir şey bilmediğini söylemesi üzerine sultan kızmış, başka dinlerin hücumlarından İslam'ı koruyabilmek için o dinleri de bilmek gerektiğini ihtar etmiştir. Bu defa, sultanın kızgınlığını gidermek için ulemadan daha genç biri söz almış ve İslam'dan sonra en iyi dinin Hıristiyanlık olduğunu, ancak yoldan sapmış Hıristiyanların gerçekte ondan hiçbir şey muhafaza etmediğini bildirerek bizzat Hz. Muhammed'in Hz. İsa'nın hem Mesih, hem de Kelimetullah ve Rûhullah olduğunu belirttiğini ifade etmiştir. Bunun üzerine sultan meseleyi incelemeleri için ulemaya bir süre tanımış, sürenin bitiminde yine kendilerini huzura çağırarak sorusunun cevabını istemiştir. Bu defa ulema, bütün eski otoritelerin sözlerini incelediklerini ve sonuçta Hz. İsa'nın tebliğ ettiği dinin yalnız Hz. Muhammed'inkinden daha iyi olduğu değil, aynı zamanda en üstün ve en gerçek inanç olduğu sonucuna vardıklarını, çünkü Hıristiyanlığın İslam'ın aksine akıl ve merhamet üstüne dayandığını, ayrıca Hz. Muhammed'in Mekke'de gömülü olmasına rağmen (bilindiği gibi Hz. Muhanımed Mekke'de değil, Medine'de gömülüdür), Hz. İsa'nın yedinci kat gökte yaşamaya devam ettiğini bildirmişlerdir. Bunun üzerine sultan gizli bir toplantı yaparak durumu müzakere etmiş ve sonuçta, böyle bir haberin

halk arasında yayılması halinde çıkacak kargaşadan korkarak bu beyanatı veren ulemanın idamına karar vermiş ve hepsinin orada boynunu vurdurmuştur.110
16. yüzyıl Fransız hümanistlerinden Guillaume Postel de, 1540'ta yine İstanbul'da, Sâib İbrahim adında kerametleriyle ünlü bir şeyhin, Kur'an-ı Kerîm'den yola çıkmak suretiyle Hz. Muhammed'i inkâr ederek açıkça Hz. İsa lehinde propaganda yaptığını ve etrafına pek çok kimseyi topladığını haber vermektedir. Rivayete göre Sâib İbrahim ve bazı mürid-leri yakalanıp taşlanarak öldürülmüş, başları kesilmiş, cesetleri parçalara ayrılmış, ateşte yakıldıktan sonra külleri rüzgârda savrulmuştur. Geri kalan taraftarlar ise zindana hapsedilmiştir.111
M. Balivet'nin naklettiği iki ilginç rivayet daha vardır. Bunlardan biri, o zamanlar İstanbul'da bulunmuş Brükselli bir Fransisken rahibine aittir. Rahibin bildirdiğine göre, yine ulemadan biri 1545'te, Hz. İsa'nın üstünlüğüne dair propaganda yaptığı için yakalanmış, birkaç yüz müridiyle birlikte ateşte yakılmıştır.112 Diğeri ise, 17. yüzyılın ortalarında yine aynı mahiyette propaganda yaptığı için ölüme mahkûm edilen Kıbrıslı bir kadıyla ilgilidir.113
Buraya kadar nakledilen olaylardan, Balivet'nin Kanuni Sultan Süleyman dönemine ait zikrettikleri üzerinde durmak gerekiyor. C. Imber'in temas ettiklerini, 15. yüzyıla ait olmaları bakımından o döneme ait mü-himme, sicil ve fetva kayıtlarının çok azlığı sebebiyle tahkik mümkün değilse de, söz konusu kaynakların bolluğu dolayısıyla, 16. yüzyılda, üstelik Kanuni Sultan Süleyman zamanında vuku buldukları için Balivet'nin zikrettiklerini kontrol imkânına sahibiz. Daha önce de belirtildiği gibi, bu olaylar dönemin Osmanlı vekayinamelerine yansımamıştır. Ancak şahsen yaptığımız araştırmalarda, ilgili tarihlere ait mühimine ve şer'iye sicili kayıtlarında, ayrıca de dönemin iki ünlü şeyhülislamı İbn Kemal ile Ebussu-ud Efendi'nin fetvalarında, tabii olarak İstanbul'da kuvvetli yankılara yol açması gereken bu olaylara dair herhangi bir kayda rastlayamamış olmamız çok ilginçtir. Mühimme defterlerinde bazen en önemsiz olaylar dahi yankı bulur, Molla Kâbız olayı bütün tafsilatıyla vekayinamelere yansır, Hakîm İshak en azından Ebussuud Efendi'nin fetvalarında yer alırken, yukarıdaki olaylarda kendilerine inanan birkaç yüz kişi ile yakıldıkları, yahut topluca boyunları vurulduğu bildirilen "İsevî Müslüman" ulemadan herhangi bir ize rastlanmaması dikkat ve tabiatıyla şüphe çekiyor. Buna karşılık, ne Molla Lûtfi'den, ne Molla Kâbız'dan, ne de Hakîm İshak'tan Batılı müşahitlerin söz etmemesi de ilginçtir. Molla Kâbız olayını -o da 18. yüzyılda- yalnızca d'Ohsson'da buluyoruz. Osmanlı kaynaklarının bunları maksatlı olarak suskunlukla geçirmiş olabileceklerini düşünmek de pek mantıklı görünmüyor. Zira yukarıda anlatılan üç önemli şahsiyetten, gerek vekayinameler, gerek diğer kaynaklar, gerekse olaylara şahit olup faillerini yargılayan mahkeme üyeleri arasında bulunan ulemanın yazdığı risaleler veya şeyhülislamların verdiği fetvalar sayesinde mükemmelen haberdarız.

Bununla beraber, Balivet'nin naklettiği olayların, 1539'da İtalya'ya yollandığı söylenen yazarı meçhul mektupta anlatılan olay hariç, gerçekten vuku bulmuş olmaları ihtimal dahilinde görülebilir. Ancak mektuptaki olayın bir hayal ürünü olması kuvvetle muhtemeldir. Fatih Sultan Mehmed'i Hıristiyanlığa davet etmek üzere dönemin papası tarafından yollandığı söylenen bir mektuba benzeyen bu tür mektupların, o devirde muhtemelen birtakım dini çevrelerce Hıristiyanlığın İslam'a üstünlüğünü savunmak ve propaganda etmek amacıyla icat edildiği düşünülebilir ve bu görülmemiş şey değildir. Bu itibarla bu mektuba itirazlar yöıieltilebilir: Bir defa, Osmanlı sultanlarının huzuruna girebilecek ve burada yapılan huzur derslerine veya bilimsel tartışmalara katılabilecek ulemanın, mektupta anlatılan türden olabilmesi imkânsıza yakın derecede zordur. Çünkü bu ulema son derece titiz birtakım kriterlere göre bizzat padişah tarafından seçilmektedir. İnançlarının sağlamlığından ve

bilgilerinin gücünden emin olunmayan, şüpheli bazı şahsiyetlerin, ulemadan olsalar bile bu meclislere katılmaları mümkün değildir. Ayrıca, Kanuni Sultan Süleyman'ın durup dururken, sanki İslam'a olan inancından şüpheye düşerek böyle bir soru sorması ve orada hazır bulunan diğer ulemanın karşısında diğer bir kısmının her türlü ölüm tehlikesini göze alarak çekinmeden, açık açık Hıristiyan inancının üstünlüğünü ve bu dinin gerçek din olduğunu -o zamana kadar farkına varmadıkları bir gerçek gibi- söyleyebilmesi kolayca kabul edilebilir,
inanılabilir bir olay değildir. Bu sebeple bu rivayetlere ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini düşünüyoruz. Bu ve benzeri diğer birkaç olayın uydurma olduğu kabul edilse bile, yalnızca Molla Kâbız ve Hakîm İshak olayı, Osmanlı başkentinde, üstelik yüksek ulema ve diğer çevreler arasında bir İsevî Müslümanlık gerçeği olduğunu göstermeye yeterli kabul edilebilir. Nitekim, yukarıda da değinildiği üzere, Paul Ricaut'nun verdiği bilgiler, 17. yüzyılda bile bu çevrelerin mevcudiyetini gösteriyor.

C) Osmanlı İlmiye Sınıfında Materyalist, Ateist Eğilimler Yahut Gerçek İlhad Hareketleri: "Müsirrîn" (17. Yüzyıl)

Bu kısımda ele alınacak olan ulema kesimi, kaynakların, zındıklıktan daha ileri bir noktaya gittiklerini, gerçek anlamda mülhid, yani materyalist ve ateist düşünceler ortaya attıklarını ileri sürdükleri kişilerden oluşuyor. Tıpkı Hubmesîhîler zümresinde olduğu gibi, bu zümrenin de burada anlatılacak olanlardan ibaret bulunduğunu düşünmek aldatıcı olur. Burada söz konusu edilecekler, fikirlerini halk arasında yaymak, dolayısıyla ölüm tehlikesine rağmen kendilerini açıklamak cesaretini gösterenlerdir.

1. Nadajlı Sarı Abdurrahman Efendi (ö. 1602):

Osmanlı kaynağı olarak sadece Târîh-i Ntıîmâ'da, bir de d'Ohsson'un Tablcau GenercıFm&t sözü edilen Nadajlı Sarı Abdurrahman Efendi,114 Hammer'e göre, aslen Nadasdy soyuna mensup bir Macar mühtedi ailesinden gelmektedir.115 Zaten Sarı lakabını taşıması da, kendisinin sarışın olduğunu çağrıştırması bakımından bir anlamda bunu gösteriyor. Hakkında başka hiçbir bilgiye rastlanmamış olması dikkat çekiyor. Naîmâ onun İstanbul'da Behram Paşa Medresesi'nde hariç payesiyle müderris olduğunu bildiriyor. D'Ohsson'a göre, III. Mehmed devrinin bu "çok iyi yetişmiş" âlimi, ne Müslümanlığa, ne de Hıristiyanlığa inanıyordu. Na-îmâ'ıın ifadesiyle bir "dinsiz" olup Cennet ve Cehennem'i alaya alıyor, Kıyamet Günü'nü reddediyor, yakınlarını ve dostlarını açıkça yaymaktan çekinmediği bu düşüncelerine inanmaya davet ediyordu.116 Fikirlerini açıklamaya yardımcı olması ve kendisini yargılayan mahkemenin onun hakkındaki kanaatlerini göstermesi bakımından, bu mahkemenin üyelerinden Anadolu kazaskeri Esad Efendi'nin, mesele hakkında bilgi isteyen
zamanın veziriazamı Tırnakçı Hasan Paşa'ya yazdığı mektubun metnini, bu konuda elde bulunan tek tarihsel belge niteliğini taşıması itibariyle buraya aynen almak yararlı olacaktır:Benim sultanım,
Nadajlı husûsi suâl buyurulmuş. Böyle zındık görmedim. Haşr ü Neşr ve Cennet ve Cehennem'i ve sevap ve 'ikâbı bi'1-külliyye inkâr idüp "(E-ve leys'ellezî haleka's-semâvâti ve'1-Arda bi-kâdir...) nass-ı kerîmine ne dirsin?" didim, "Kadirdir ve lâkin vukua gelmez" didi. "Bu kârhâneye (dünyaya) zeval ihtimali yokdır, dirsin, (Yevme tübeddelü'1-Ardu ğayra'1-Ardı..., ve's-se-mâvâtü matviyyâtün bi-yemînih...) nusûsına ne dirsin?" didim, "Te'vîli ve tevcihi vardır, murâd yine bu neş'ede olan ahvâldir" didi. "(Yevme yekûnü'n-nâsü ke'1-ferâşi'l-mebsûs...) ne dimekdir ?" didikde, "(Dağlar gibi adamlar âlemde perişan olur) dimekdir" didi. Dahî çok nusûs-ı kaviyye ile şübhe-i re-diyyesin izâle ve kabûl-i Hakk'a imâle eyledik, mecal olmadı. Bu mertebe zındıkdır. Kusur aklında, egerçi şübhe yok! Fe-emmâ dâire-i teklîfden hâriç olacak kadar

mecnûn değildir. Zu'mince hayli idâre-i bahs eyledi. Mecnûn te'vîl-i nusûsa kadir olamaz. Zındıkın ise ba'de'1-ahz tevbesi makbul olmayup bi-lâ te'hîr katli vacip olmağla Şer'-i şerîf mûcebince katline hükm'olındı. Hazretiniz hâzır olsa(ydı)nız, kendü elinizile katli caiz idi. Kendü zu'm-i fâsi-dince dünyâ belâsından halâs oldı. Müslimîn dahî elinden ve dîn-i İslam dilinden halâs buldı.117

Dikkat edilirse bu metin, Nadajlı Sarı Abdurrahman Efendi'nin Kur'an-ı Kerîm'i, dolayısıyla Allah'ı inkâr etmediğini, bu sebeple mülhid sayılamayacağını gösteriyor. O âyetleri yalnız Ehl-i Sünnet'in anladığı gibi değil, kendi anladığı gibi, tıpkı vaktiyle Şeyh Bedreddîn'in yorumladığına benzer biçimde, yani materyalist bir bakış açısıyla yorumluyor. Dolayısıyla Allah'ın varlığını inkâr etmemekle beraber, onun kudretini sınırlamak, İslam inançlarının temellerinden biri olan ahiret inancını kabul etmemek, nihayet bu âlemin ezeli ve ebedi olduğuna inandığını göstermiş olmak suretiyle, Müslümanlığın dışına çıkmaktadır. Zaten Allah kavramını inkâr etmediği için olsa gerektir ki, kazasker Esad Efendi onu mülhid diye değil, zındık olarak nitelemektedir. Ayrıca, yine mektuptan anlaşıldığı kadarıyla, Esad Efendi'yle birlikte Rumeli kazaskeri Ahîzâde Efendi Nadajlı'yi iddialarından vazgeçirmek için epeyce uğraşmışlarsa da, bunu başaramamışlardır. Hatta onun aklından zoru olduğunu düşünüp canını kurtarma yolunu açmayı düşünmüşler, fakat delilerin böyle teviller yapamayacağı konusundaki itirazlar üzerine bundan vazgeçmek zorunda kalmışlardır.118

Sonunda Nadajlı Sarı Abdurrahman Efendi, Naîmâ'nın kaydına göre 1011 Cumâdalûlâ'sının 10. günü (26 Ekim 1602 Cumartesi) idama mahkûm edilmiş ve aynı gün Divan-ı Hümâyun'da boynu vurularak öldürülmüştür.119

2. Lârî Mehmed Efendi (ö. 1665):

Nadajlı Sarı Abdurrahman Efendi'den daha farklı bir konumda, tam anlamıyla tipik bir ateist durumunda bulunan Lârî Mehmed Efendi konusunda, kaynaklarımız itibariyle nisbeten daha şanslıyız. Çünkü, Silâhdar Târihi (Fındıklık Silâhdar Mehmed Ağa) ve Târîb-i Râsid (Râşid Mehmed Efendi) gibi dönemin iki vekayinamesinde kısa da olsa onun hakkında bilgi bulabiliyoruz. Daha önemlisi, Paul Ricaut gibi hadiseye çağdaş bir görgü tanığının ifadelerine ve nihayet bir arşiv belgesine sahip bulunmaktayız. Silâhdar Târîhi'nm rivayetine göre Valide Hanı'nda oturmakta olup hatırı sayılır derecede zengin ("mütemevvil ve maldar"), önceleri Maksud Paşa Camii'nde imamlık da yapmış olan, İstanbul uleması arasında bilim ve zekâsıyla meşhur Lârî Mehmed Efendi,120 ilginç bir tip olarak görünüyor. Ricaut'nun rivayetine göre, kendisi her şeyden önce Allah inancına karşı çıkıyor ve bu konuda şiddetli küfürler sarf ediyordu. Allah'ın mevcut olmadığına bir delil olarak özellikle şu sözleri her zaman söylüyordu: "Ya kesinlikle Allah diye bir şey yoktur veya bizim ulemanın bizi illa ikna etmek istedikleri gibi, kudret ve hikmet sahibi değildir. Çünkü eğer gerçekten mevcut olsaydı -ki zaten dünyada böyle bir şey yoktur- benim gibi, ondan horlukla bahseden ve varlığının en büyük düşmanı olan birini asla hayatta bırakmazdı."121

Sözü edilen her iki Osmanlı kaynağı da Lârî Mehmed Efendi'nin "Haşr ü Neşr'i, ve farziyyet-i salât ü savmi inkâr idüp hamri istihlal" ettiğini belirtiyor.122 Görünüşe göre o bu fikirlerini kendine saklamayıp etrafa da yaymaya çalışıyor ve Silâhdar Târîhi'rim ifadesiyle "ehl-i İslam'ı ıd-lâl eyliyerek" kendine taraftar topluyordu. Sonunda kendinden öncekilerin başına gelen onun da başına geldi: Faaliyetleri sarayın kulağına kadar ulaştı ve tutuklanarak mahkeme karşısına çıkartıldı. Mahkeme 4 Şaban 1075 (2 Şubat 1665) Cuma günü, İstanbul kaimmakamı vezir İbrahim Paşa'nın sarayında toplandı. Rivayete göre İstanbul'un önde gelen ulema ve şeyhleri, (kendisi de imamlık yaptığı için olsa gerek) tanınmış imam ve hatipleri de bu mecliste hazır bulunuyordu. Silâhdar'ıı ve Râşid'in kayıtlarına göre yaklaşık kırk kadar da

şahit celp edilmişti. Bu kaynaklarda herhangi bir açıklama bulunmamasına rağmen, öyle anlaşılıyor ki Lârî Mehmed Efendi kendisine yöneltilen ithamları reddetmemiş, hatta Ricaut'ya bakılırsa, fikirlerini cesurca ve açıkça savunmayı sürdürmüştür.123 Böylece mahkeme heyetine yapacak başka bir şey bırakmayan Lârî Mehmed Efendi, onların işini kolaylaştırmış oldu ve alınan fetva sonucunda, İstanbul kadısı Merhabazâde Efendi idam hükmünü imzaladı. Silâhdar'ın rivayetine göre, Parmakkapı'da halka teşhir edildikten sonra "gerden-zede-i seyf-i şeriat" olarak aynı gün hayatına son verildi.124

Bugün Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde mevcut bir edâ tezkiresinde, Lârî Mehmed Efendi'nin metrukâtından bahsedilmektedir.125 Bu tezkireden anlaşıldığı kadarıyla, adı geçenin kitapları satılıp bedeli Hazîne-i Âmi-re'ye teslim olunmuş, ancak bir süre sonra satılan kitaplar parası iade edilmek suretiyle tekrar alınmıştır. Bu vesileyle, bazıları birkaç ciltten oluşan dokuz kadar kitabın ismini ihtiva eden bir liste de tezkire kaydına eklenmiş bulunuyor ki, bunların arasında bulunan "evrak-ı perişan ma'a hırdavat" şeklinde bir kayıt, bu "evrâk-ı perîşan"ın, Lârî Mehmed Efendi'nin, bizim konumuz itibariyle çok önemli olması gereken şahsi notları olması ihtimalini kuvvetle düşündürüyor. Eğer -belki de çoktan imha edilmiş bulunan- bu notlar ele geçmiş olsaydı, bu ilginç Osmanlı ateistinin fikirlerini doğrudan kendi kaleminden okumak mümkün hale gelecekti. Bu belgede dikkati çeken bir başka nokta, yine bu kitaplar arasında bulunan "kâfir hattıyla" yazılmış kitaplardan bahsedilmesidir. Bu kayıttan Lârî Mehmed Efendi'nin Arapça, Türkçe ve Farsça'nın dışında bir, belki de birkaç yabancı dili bilmekte olduğunu anlayabiliriz. O devirde bir Müslü-manın, özellikle de ulemadan birinin "kâfir hattıyla" yazılmış kitaplar okuması ve evinde bulundurması çok nadir bir olay sayılabilir. Bu ise Lârî Mehmed Efendi'nin mühtedi kökenli biri olup olmadığı sorusunu akla getiriyor. Her durumda, bu konuda söylenecek olanlar bir spekülasyondan öteye gitmeyecek olmakla birlikte, bizce üzerinde düşünülmesi gerekir gibi görünüyor.

Ricaut, Lârî Mehmed Efendi münasebetiyle İstanbul'da yüksek zümreler arasındaki gizli ateistlere dair oldukça ilginç ve mühim bilgiler veriyor. Onun kayıtlarından, bu zatın türünün tek örneği olmadığı anlaşılıyor. Bunları tanıma konusunda herhangi bir Müslümandan daha elverişli konumda bulunan yazar, bunların kendilerine, "Sırrı, yani ulûhiyyeti inkâr ettiklerini gizleyenler" anlamına Müsirrîn (Muserin) dediklerini ve sayılarının tahminin çok üstünde olduğunu kaydediyor.126 Ricaut'ya göre, bizzat İstanbul'un içinde, özellikle kadılar, ulema, kâtipler ve bir kısım mühtediler arasında ateizm oldukça yaygındır. Lârî Mehmed Efendi işte bunların ileri gelenlerinden sadece biridir.127

Yazar bu insanları tanıymcaya kadar dünyada gerçek anlamda ateizm olduğuna inanmadığını, zira Allah'ın varlık ışığının mutlaka insanların kalplerinin bir köşesinde saklı bulunduğunu sandığını söylüyor. Ona göre kendilerine Müsirrîn diyen bu ateistler, "kalplerindeki ilahi ışığı bir daha yanmamak üzere söndürmüş" kişilerdir. Bu doktrinin zehiri o kadar yaygındır ki, sultanın saray halkı içinde, yani haremde, hadım ağaları arasında, hatta bir kısım paşalar içinde bile gizli ateistler mevcuttur. Bunlar, işgal ettikleri mevkiler yüzünden, içinde bulundukları durumun ne gibi korkunç tehlikelere yol açacağını çok iyi bildiklerinden, birbirlerini iyi tanımakta ve aralarında müthiş bir dayanışma bulunmaktadır.128

Kısaca Ricaut'nun bizim için çok değerli olan, hiçbir Osmanlı kaynağında bulamayacağımız bu gözlemleri, imparatorluk başkentindeki ulema arasında ateistlerin yalnız Lârî Mehmed Efendi'den ibaret bulunmadığını gayet açık gösterdiği gibi, çok tabii olarak, yüzyıllar boyu iki imparatorluğa başkentlik yapmış, büyük ve her

bakımdan İstanbul gibi son derece kozmopolit bir şehrin, inanç bakımından da ne ölçüde karmaşık ve sırlarla dolu bir dünya şehri olduğunu ortaya koyuyor.

D) Taşradaki Zendeka ve İlhad Olayları

Zendeka ve ilhad olayları yalnız Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentine mahsus değildi. Her ne kadar resmi vekayinameler taşrada olup biten bu tür hadiselere hemen hemen hiç temas etmezlerse de, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki mühimme kayıtlarında bu konuda bazı belgelere rastlanmaktadır. Bu kayıtlara şöyle bir göz gezdirildiğinde, özellikle 16. yüzyılda dönemin merkezi yönetiminin diliyle zendeka. ve ilhad veya rafz u ilhad (bu sonuncu terim daha çok Şii inançlarla karışık olaylar için kullanılıyor) hadiselerinin sık sık ortaya çıktığı ve adeta toplumsal bir hareket niteliği kazandığı dikkati çekiyor. Biz, belki daha genişçe işlenmek üzere ayrı bir monografide ele alınması uygun olacak olan bu hareketlerin, toplumun hemen her kesiminde çok bariz bir biçimde gözlemlenen toplumsal değişim krizlerinin dini alandaki görünümleri olarak değerlendirilmesinden yanayız. Birçok Osmanlı sancağında, İstanbul'daki kadar geniş çaplı ve yankı uyandırıcı olmamakla beraber, bazen belli bir topluluk çapında, bazen ferdi gibi görünen bazı olayların Osmanlı toplumsal yapısındaki genel rahatsızlıkları gösterecek bir özellik sergilediklerini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Mühimme kayıtlarına yansıyabilmiş taşradaki bu zendeka ve ilhad hadiselerinin, genellikle aralarında daha çok kadı ve imam gibi küçük taşra ulemasından, sipahi, dizdar vb mahalli devlet görevlilerinden oluşan bir sosyal tabanda ortaya çıktığı dikkati çekiyor. Bu hadiseler, İstanbul'daki yüksek tabakaya mensup ulema arasında rastlanılan türden entelektüel ve bilimsel düşünce ve kanaatler mahiyetini arz etmekten ziyade, "ibadetlerin reddi", "dini bazı emir ve yasakların açıktan açığa inkârı" ve "halk arasında bunun propagandasının yapılması" veya "Kur'an-ı Kerîm'e ve Hz. Muhammed'e karşı küfür ve saygısızlık" gibi, sıradan ve kaba bir inkarcılık çizgisinde kendini göstermektedir. Bununla beraber bazı belgelerde de ilhadın mahiyeti belirtilmeksizin doğrudan doğruya ilhad suçu işlendiğinden bahsedilir. Biz taşradaki bu olaylara birkaç örnek verip yalnızca Osmanlı tarihinin toplumsal bir problemi olarak kısaca dikkat çekmekle yetineceğiz.

Öyle görünüyor ki taşrada bu tür olaylara sık sık rastlanmaktadır. Mesela 9 Cumâdalûlâ 973/2 Aralık 1565 tarihli bir kayıtta, Kamangrad kalesi dizdarı Mehmed namaz kılmamakta direnir; sebebi sorulduğunda, "bâzı küfrü müş'ir kelimât itdüği"ne birtakım kişiler şahit olmuşlardır.129

10 Şevval 977 /18 Mart 1570 tarihli bir kayıtta, Kastamonu'da İsmail adında birinin "rafz u ilhad"ının sabit ve müseccel olduğu, ancak Kastamonu kadısının orada olmaması sebebiyle suçlunun kadı gelinceye kadar kalede yirmi beş gün hapsedildiği, adamın bu yüzden hastalandığı belirtili-yor.130

23 Muharrem 981 / 25 Mayıs 1573 tarihli belgedeyse, Kıbrıs'ta Gök-mes'ud cemaati sipahilerinden Paşa'nın, Kur'an-ı Kerîm'e küfrettiğinin ve başka bazı "Şer'-i şerife mugayir ef âl ve akvâli"nin bulunduğunun ispat edilmesiyle, derhal idamı isteniyor.131

2 Ramazan 983/5 Aralık 1575 tarihli bir kayıtta bahsedilen olay ise oldukça ilgi çekicidir. Afyon Şuhûd kazasında Ali adında birinin uzun zamandan beri ilhad ile meşhur olup etrafına bazı adamlarıyla zarar verdiği tespit edilmiş ve yakalanıp mahkemeye sevk edilmiştir. Ancak adamlan mahkemeyi basarak kadıyı yaralayıp Ali'yi kaçırırlar. Bunun üzerine yeni bir tahkikat başlatılır. Bu defa adamın akrabaları da işe karışmışlardır. Sonunda toprak kadısı meseleye bakmakla görevlendirilmişse de, Sandıklı kadısı şahitlerin ifadelerini kabul etmeyerek söz konusu kişileri bin akçe

karşılığında serbest bırakmıştır. Belgeden, aradan on beş yıl geçtikten sonra tekrar olaya el konulmasının söz konusu olduğu anlaşılıyor.132

25 Cumâdalâhire 984 / 19 Eylül 1576 tarihine ait bir mühimme kaydında, Nevrekop'ta Küçük Mehmed'in, Hz. Muhammed'e "ba'zı nâ-meş-rû ve nâ-sezâ kelimât itmesi" sebebiyle yakalanması üzerine, adamın daha önce tevbe ederek geri döndüğü bildirilmektedir. Ancak öyle anlaşılıyor ki, bu tevbe mahkemeyi ikna edememiş, tahkikatın derinleştirilmesine karar verilmiştir. O sırada aynı yerde mîrimîran çavuşlarından Mustafa b. Ka-sım'ın da söz konusu meşrebe mensup bulunduğu ve adı geçenin arkadaşı olduğu öğrenilmiş, olayın derhal sonuca bağlanması istenmiştir.133

3 Şevval 990 / 31 Ekim 1581 tarihine ait bir belgede, Afyon Sandıklı kazasına bağlı Çay köyü halkının çoğunun mülhid oldukları, içki içtikleri, açıkça "Fısk u fücur" işlemekte bir sakınca görmedikleri gibi, kendilerine tâbi olmayan kimselere rahatsızlık ve zarar verdikleri bildirilmektedir.134

10 Cumâdalâhire 993 / 9 Haziran 1585 tarihli bir belgede de, Ankara sancağında Çukurcuk kazasında zendeka ve ilhad suçuyla yargılanıp küfrüne hükmolunarak idam edilen Bintioğlu Hasan adındaki zatın yakın dostu olan Taşçıoğlu Yusuf un "Haşr ü Neşr'i inkâr eylediği", ayrıca "şa-kî ve şerir" olduğu bildirilerek tahkikat istenmektedir. Tahkikat sonucun da kendisinin rafz u ilhadı ispat edildiği takdirde, eğer sipahi ise hapso-lunması, değilse usulü ile yargılanarak idamı emredilmektedir.135

28 Cumâdalâhire 993 / 27 Haziran 1585 tarihli bir mühimme kaydı, çok ilginç bir olayı yansıtıyor. Burada anlatıldığına göre, Bosna Yeni Pazar'da Şems adlı bir şeyh, bir cuma günü hutbede halka "sûret-i hakdan görünerek" sapkınlığa itici sözler etmiş, dört gün boyunca, kendine inanan sipahilerle birlikte bir kısım halkı da camide toplamıştır. Burada minbere çıkarak kendisinin va'z ve nasihat için gönderildiğini, sipahilerin serdarı tayin edildiğini söyleyerek halkı hep birlikte kadıları kazadan sürüp çıkarmaya ve ayaklanmaya davet eden şeyh, başına toplananlarla çarşıyı basmıştır. Ayrıca, Hz. Ali'ye hakaret ettiği, Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin cehennemde konuşulacak lisanla yazıldığı iddiasında bulunduğu ve kazadaki ulemaya hakaretler yağdırdığı kaydedilmektedir.136

5 Cumâdalâhire 994 / 24 Mayıs 1586 tarihini taşıyan bir başka belgede, Amasya silahtarlarından Mehmed adlı birinin mahkemeye sarhoş gelerek "Ben kâfirim, hamr içmek helaldir deyu elfâz-ı küfr söylediği", esnafın dükkânını basarak kendilerini dövdüğü, men olunmak istendiğinde şeriata küfrettiği tespit edilerek muhakemesini müteakip hapsolunduğu haber verilmektedir.137

11 Şevval 999 / 2 Ağustos 1591 tarihli bir belge ise Üsküp'te geçen ilginç bir olayı haber veriyor. Nakledildiğine göre, Tebriz'den kaçıp Üs-küp'e gelen Hoca Mehmed adındaki Acem, "Sebb-i Şeyheyn" (ilk iki halifeye hakaret) etmekte, haram ve helal kavramlarına karşı çıkmakta ve Kur'an-ı Kerîm'e hakarette bulunmaktadır. Zendeka ve ilhadına delalet eden daha başka işler de yaptığı tespit edilmiştir. Bu sebeple yargılanıp katline hükmedilmiş olduğu halde, mâzul kadılar buna engel olmuşlardır. Bunun üzerine olayın yeniden dikkatle tahkik edilmesi istenmektedir.138

Bu örneklerden anlaşıldığı kadarıyla, içlerinde din hizmetleri dahil, bürokrat ve asker kesiminden de bazı kimselerin yer aldığı, çeşitli mesleklerden devlet görevlilerinin çoğunluğu teşkil ettiği bu olaylar, imparatorluğun her tarafında görülebilmektedir. İşin dikkat çekici yanı, aynı zendeka ve ilhad suçunu işleyen sıradan halka veya bürokrasiye mensup kişilerin idamları emredildiği halde, sipahi olanların yalnızca hapsedilmelerinin istenmesidir. Bu, diğer suçlarda da böyledir. Bu ayrıcalığın sebebi, Osmanlı merkezi yönetiminin kendisine savaşlarda fiilen lazım olan ehl-i seyfı olabildiğince koruma altına alma gayreti olsa gerektir.

# BEŞİNCİ BÖLÜM
# OSMANLI İKTİDARININ VAHDET-İ MEVCÛD'ÇU (PANTEİST) MUHALİFLERİ

## I. BAYRÂMİYYE MELÂMÎSİ "ZINDIK VE MÜLHİD"LER A) Bayrâmiyye Melâmîliği'nin Teşekkülü:

Bayrâmiyye Melâmîleri, veya 1561'den sonraki adıyla Hamzavîler, Osmanlı sariliğinin Kalenderîler'den sonra belki en ilginç kesimlerinden biri oldukları kadar, Hallâc-ı Mansûr geleneğine bütün mevcudiyetleriyle bağlı Vahdet-i Mevcûd'çu sûfi topluluklarından biri olarak da tasavvuf tarihinin en dikkate değer zümrelerindendir. ikinci Bölüm'de kısaca temas edildiği üzere, 9. yüzyılda Horasan'ın Merv ve Belh gibi önemli şehirlerindeki esnaf tabakası arasında güçlü bir tasavvuf akımı olarak doğan Melâmetiyye'nin, 14. yüzyılda çok muhtemelen Hurufîlik etkisiyle ileri derecede Vahdet-i Vücûd'çu bir eğilimle birleşmesi sonucu oluşan bu yeni dönemine, Devre-i Vusta (Orta Dönem) Melâmîliği veya İkinci Devre Melâmîliği demek genellikle âdet olmuştur. Bununla birlikte Bayrâmiyye Melâmîliği tabiri de çok kullanılır. Devre-i ûlâ (Birinci Devre) Melâmîliği adıyla da bilinen, 9. ve 10. yüzyıldaki Horasan Melâmetiyyesi,1 Vahdet-i Vücûd anlayışına yabancı olduğu halde, İkinci Devre Melâmîliğinin en büyük özelliği, bu anlayışla adeta özdeş hale gelmiş bulunmasıdır ki, Osmanlı döneminde hedef olduğu zendeka ve ilhad suçlamaları görünüşte bu noktadan kaynaklanır. Osmanlı düzenine ve resmi ideolojisine karşı takındığı muhalif tavır dikkate alındığında, bu dönem Melâmîliğini, klasik anlamda bir tarikattan daha çok, belki "yan siyasi bir toplumsal mistik hareket" olarak nitelemek daha uygun olabilir.

Bu hareketin, 15. yüzyılda Hacı Bayrâm-ı Velî'nin kurduğu Bayrâmiy-ye tarikatı içinde oluştuğu çok iyi biliniyor.2 Aslına bakılırsa, Bayrâmiyye tarikatı da genelde böyle toplumsal bir hareket özelliğini gösteriyor. Kendi geleneğinde Safevîyye silsilesine bağlanan bu tarikat içinde, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin 1429'da vefatıyla birlikte, esasında eskiden beri mevcut iki eğilim açığa çıkmıştı: Bayrâmiyye dervişlerinin bir kısmı, Ehl-i Sünnet çizgisine sıkı sıkıya bağlı ve siyasi iktidar çevreleriyle barışık bir tutumu temsil eden Ak Şemseddîn etrafında toplanırken, diğer bir kısmı da, bıçakçı esnafından Emîr Sikkînî diye de meşhur Dede Ömer'in (ö. 1475) çevresinde bir araya gelmişti.3 Bu olay Melâmiyye geleneğinde, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin hırka ve tacının gerçek sahibinin kim olduğunun belirlenmesine dair, Ak Şemseddîn ile Dede Ömer arasında geçtiği rivayet olunan bir menkabeyle de tescil edilmek istenmiştir.4 Kanaatimizce Bayramiyye Me-lâmîliği'nin teşekkülünü kendi geleneksel mantığı içinde açıklamak isteyen bu menkabe, aslında Bayrâmiyye tarikatı içinde zaten var olan, ama o zamana kadar belirginleşmemiş ileri Vahdet-i Vücûd'çu tasavvuf anlayışıyla klasik zühdi tasavvuf anlayışı arasında eninde sonunda ortaya çıkacak olan meşrep ayrılığını, görünürdeki bir sebeple açıklamaya çalışmaktan başka bir anlam taşımamaktadır.5 Güçlü bir Vahdet-i Vücûd'çu espriyle gelişmiş olan bu melâmet anlayışı, esas itibariyle Hacı Bayrâm-ı Velî'nin kendisinde de mevcut olup, kanaatimizce asıl Bayrâmîlik, Dede Ömer'in temsil ettiği işte bu anlayışla sürdürülmüştür.

Aslında Bayrâmiyye Melâmîliği'nin teşekkülünü, yahut başka bir deyişle, Bayrâmîlik'ten Bayrâmiyye Melâmîliği'ne dönüşümü hazırlayan şartların, bir yandan Dede Ömer'de ortaya çıkan ve belki onun (veya bizzat Hacı Bayrâm-ı Velî'nin) halifesi Bünyâmin-i Ayâşî'de de aynı şekilde devam eden coşkun bir Vahdeti Vücûd anlayışıyla, yalnızca ideolojik bir dönüşüm noktasından açıklamak kanaatimizce eksik olur. Belki bundan çok daha fazla, Osmanlı Devleti'nde Yıldırım Bayezid'in 1402'deki

vefatından sonra yaşanan otorite boşluğunun, iktidar mücadelelerinin yol açtığı siyasal, toplumsal ve ekonomik krizleri düşünmek gerekir. On yıl gibi uzunca bir zaman süren bu mücadelelerin ardından ortaya çıkan büyük bir toplumsal bunalımın göstergesi olduğuna şüphe bulunmayan Şeyh Bedreddîn isyanının yarattığı sonuçlar, herhalde Bayrâmiyye Melâmîliği'nin doğuşunu hazırlayan şartların bir başka kısmını oluşturmaktaydı. Arkasından Fatih Sultan Mehmed'in sıb bir merkeziyetçi yönetim anlayışıyla tatbik ettiği toprak reformunun yol açtığı sıkıntıların, buna ek olarak Şehzade Cem ile II. Bayezid arasındaki iktidar kavgasının toplumda yarattığı güvensizlik ve sarsıntıların, aradan fazla bir zaman geçmeden işlemeye başlayan Safevî propagandasının 1500'lerde bütün Anadolu'da, hatta Rumeli'de sebebiyet verdiği tedirginliklerin payına da işaret etmek gerekiyor. Ayrıca Kanuni Sultan Süleyman döneminde, aslında yeni şartların Osmanlı toplumundaki yankısı olarak ortaya çıkmaya başlayan değişim krizleri sebebiyle içeride yaşanan sıkıntılardan da muhakkak ki bahsetmeliyiz.6 Bayrâmiyye Melâmîliği işte peş peşe yaşanan bu bir dizi siyasal ve toplumsal değişim bunalımının şevkiyle, Anadolu'nun tam ortasında, halkın beklentilerine, dertlerine çözüm bulamayan, kendi derdine düşmüş siyasal otoriteye mistik bir tepki olarak doğmuştur. Aşağıda görüleceği gibi, Bayrâmiyye Melâmîli-ği'nin temel karakteristiğini teşkil eden, hem siyasi, hem dini yetkiyi kendinde toplayan kutb-mehdî merkezli doktrin, muhakkak ki böyle bir ortamın bu sûfı çevrelerde yarattığı tepkinin ürünüydü. İşte bütün bunlar arasında Bayramiyye Melâmîliği, kendini siyasal iktidara karşı bir konuma yerleştirerek gizliden gizliye faaliyetlerini sürdürmeye çalıştı.

B) Yapısal Özellikleri ve Sosyal Tabanı:

Her durumda Bayrâmiyye Melâmîliği böyle bir mistik tepki anlayışıyla, toplumsal ve siyasal bunalımlardan en çok zarar gören iki zümreye, çiftçi ve esnaf zümresine dayanarak 15. yüzyılın ikinci yarısına doğru Bıçakçı Dede Ömer'in önderliği doğrultusunda, ilahi aşk ve cezbeyi sülû-kun esası kabul eden klasik Horasan Melâmetîliği'nin (veya Birinci Devre Melâmîliği'nin) bir anlamda devamı olarak tarih sahnesine çıktı. Bıçakçı Dede Ömer'in açtığı bu yolun, klasik anlamda teşkilatlı bir tarikat olmadığı hep söylenmiştir. Bu teşhis gerçekten doğru görünüyor. Bayrâmiyye Melâmîleri klasik bir tarikat mensubu olmadıklarına göre, neydiler? Ne 254 tür bir topluluk oluşturuyorlardı? Bu topluluğun yapısal nitelikleri neydi? Bu yapının arkasında nasıl bir sûfılik anlayışı, veya ne tür bir tasavvuf anlayışı yahut zihniyeti yatıyordu?

Hemen belirtmek gerekiyor: Bayrâmiyye Melâmîleri, kendilerinin hem inanç, hem de siyasi iktidarın meşruiyet çerçevesinde saydığı öteki sûfı çevrelerden yapısal bakımdan da çok farklı olduklarını, bu farklılığın, hem siyasi iktidarı, hem halkı, hem de öteki sûfı çevreleri fevkalade tedirgin edeceğini, dolayısıyla kendilerini de zarara sokacağını çok iyi biliyorlardı. 16. yüzyılın ilk yarısında Edirne'deki Bayrâmiyye Melâmîleri'nin önderlerinden Pir Ahmed-i Edirnevî'nin müridlerinden birine yolladığı mektup, bize bu konuda oldukça iyi fikir veriyor. Bu mektuba göre, Melâmiler Ehl-i Sünnet ve Cemaat'e riayetkar olmaya özen göstermelidirler. Bunu için fıkıh ve hadis öğrenmeleri gereklidir. Cahil sûfilerden olmamalıdırlar. Şer'i hüccet ve sicillere isimlerini geçirtecek bir duruma asla fırsat vermemeli, yani kesinlikle mahkemeye düşmemelidirler. Asla imam ve müezzin olmamalı, tekke yapmamalı ve bu gibi yerlerde bulunmamalıdırlar. Kesinlikle evlenmemeli, kadınlara asla yaklaşmamalıdırlar, çünkü kadınlar Melâ-mîyi manevi mertebelerden geri bırakır.7 Bir başka metinde ise, herhangi

bir Melâmî dervişinin şeriatın ve tarikatın icaplarını yerine getirmemesi halinde, tevbe edip hatasını anlayana kadar cemaatten kovulması istenmekte, ancak tevbe ettiği ve

pişman olduğu takdirde eski statüsüne iade edileceği belirtilmektedir. Pişman olmayanın bir daha cemaate dahil edilmesi kesinlikle söz konusu değildir.8
Başka hiçbir sûfı topluluğunda örneklerine rastlamadığımız, yukarıya özetlenen şu kayıtlar, dünyanın her yerinde ve her devrindeki benzerlerinde olduğu gibi, karşımızda gerçek kimliğinin sezilmesinden azami derecede çekinen, tam anlamıyla bir gizli cemaat (societe secrete) bulunduğunu gösteriyor. Bir kere, gerçek inanç ve yaşayışlarının dışarıdan anlaşılmaması için, Melâmîler'in hiç taviz vermeden, olabildiği kadar sadakatle şeriat kurallarına uymaları, olmazsa olmaz bir şart olarak ileri sürülüyor.9 Gerçekten Ehl-i Sünnet yolunda olan, şeriat çerçevesinde kalan bir topluluğun liderlerinin ısrarla bu meseleyi vurgulamasının başka bir mantığı olduğu söylenemez. Bu ancak gerçekte böyle bir meşrebe mensup olmayan, ama güvenliği için öyle görünmek zorunda olan bir topluluğun ihtiyatkâr tutumunu yansıtmaktadır. Dolayısıyla söz" konusu kural, bir çeşit takiyye olabileceği gibi, aşağı derecedeki müntesipler için geçerli bir kural olarak da kabul edilebilir. Nitekim Bâtınîlik teşkilatında da aşağı derecedeki müridlere şer'i emirlerden zerre kadar ayrılmama konusunda kesin talimat verildiğini çok iyi biliyoruz.10 Ayrıca cemaat mensupları arasındaki ihtilafların, mahkemelere kesinlikle intikal ettiril-meyip cemaat içinde çözüme kavuşturulması konusundaki ısrar ve her ne şekilde olursa olsun kadı önüne çıkmaktan ve sicillere geçmekten olabildiğince kaçınma emri, gizliliği tavizsiz koruma amaçlı tedbirlerden başka bir şey değildir.
Kaynakların tahlilinden, Bayrâmiyye Melâmîliği'nin, kutb tabir edilen şeyhin etrafında, onun bir bakıma yardımcısı olan "kalbe bakıcı"lar yahut "rehber"ler vasıtasıyla sımsıkı kenetlenmiş merkeziyetçi bir yapıya sahip bir sûfi çevre olduğunu görüyoruz.11 Böyle sıkı bir disipline tâbi tutulan Melâmî cemaati, aşağıda genişçe analizini deneyeceğimiz, kutb denilen bir önder tarafından yönetilir; ancak buna bağlı hiyerarşik bir idari yapılanma söz konusu değildir. Bu durum 19. yüzyılda Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1888) zamanına kadar sürmüştür.
Bu hususun dışında Melâmîliğin yapısal bakımdan belki çok önemli bir başka özelliği, diğer tarikatlar gibi, mensuplarının tekke, zaviye veya hanikahlarda toplanmış adı belli bir tarikat zümresi olmamaları sebebiyle, bağlılarının görünürde genellikle Halvetiyye, Nakşibeıidiyye, Mevleviyye, Bektaşiyye, Rifaiyye gibi tarikatların bünyelerinde bulunmasıdır. Başka bir ifadeyle, bu tarikatlann derviş ve şeyhleri arasında pek çok Melâmî mevcut olup dışarıdakiler onları bu tarikatların derviş veya şeyhleri zannetmekteydiler. Hiç şüphesiz bu sistem, Melâmîliğin yüzyıllar boyu süren varlığının güvenlik sigortası olmuştur.
Melâmîlik bu yapısal özelliği çerçevesinde, Osmanlı dönemindeki varlığı boyunca, dayandığı sosyal taban itibariyle de bir gelişim ve değişim çizgisi sergilemiştir. Bayrâmîlik'ten doğmuş bulunması itibariyle, çok tabii olarak bu tarikatın daha ziyade çiftçi ve köylülerden, kısmen de sipahilerden oluşan sosyal tabanına vâris olmuş, ancak bu tabanının içine zamanla şehir ve kasabaların esnaf tabakasını da almasını bilmiştir. Bizzat Bıçakçı (Sikkînî) Dede Ömer ile başlayan bu dönüşüm, kendinden sonra sırayla kutb olan Bünyâmin-i Ayâşî, Pir Aliyy-i Aksarâyî ile hızlanmış ve İsmail-i Maşûkî ile doruk noktasına çıkarak Melâmîliği tam anlamıyla bir esnaf ve tüccar, dolayısıyla bir bakıma fütüvvet sûfıliği haline yükseltmiştir. Bu sayılanlardan sonra gelen Hamza Bâlî ve Hüsâmeddîn-i Ankaravî dönemlerinde ise Bayrâmiyye Melâmîliği siyasal iktidara karşı, söz konusu zümrelere dayanan geniş bir toplumsal hareket şekline dönüşecektir. Özellikle İsmail-i Maşûkî zamanında, imparatorluk merkezinde, Anadolu ve Rumeli topraklarında yüksek bürokrasiden, kapıkulu ocaklarından, sipahilerden, ulemadan, şair ve edipler arasından pek çok taraftar toplayan Melâmîlik,12 asıl sosyal taban olarak esnaf ve tüccar kesimine dayanması

bakımından, bir anlamda Horasan Melâmedliği ile olan tarihsel bağını da yeniden kurmuş sayılabilir. Aslında bir kutb olmamakla beraber, İsmail-i Maşûkî'nin eniştesi Yakub-ı Helvâî'nin ve haleflerinin gayretleriyle başkent Melâmîliği iyice teşkilatlanmış ve sosyal tabanını önemli ölçüde geliştirmiştir.Bayrâmiyye Melâmîliğinin, yukarıda sayılan toplum kesimlerinden birçok mensubunu içinde barındırmasına rağmen, esas itibariyle iki kesime dayandığı görülür:

1) Birinci kesim, en başta bizzat Hacı Bayrâm-ı Velî'nin de temsilcisi olduğu çiftçi kesimidir. Özellikle Orta Anadolu Melâmîliği'nin hemen büyük çoğunluğuyla çiftçi olan köylüler ve kasabalılardan oluştuğu söylenebilir. Hacı Bayrâm-ı Velî'den sonra Bünyâmin-i Ayâşî, Pir Aliyy-i Aksarâyî ve Hüsâmeddîn-i Ankaravî, bu kesimi temsil ederler.

2) İkinci kesim ise, tıpkı Horasan Melâmedliği'nde olduğu gibi, esnaf ve tüccarlardır. Mesela Hacı Bayrâm-ı Velî'nin şeyhi olan Hamîdeddîn-i Aksarâyî'nin (ö. 1412) fırıncı esnafından olduğu ve bu sebeple"Somun-cu", halifesi Dede Ömer'in bıçakçı esnafından bulunması dolayısıyla"Sik-kînî" lâkaplarıyla tanındıkları hatırlanacak olursa, bu daha iyi görülecektir. Nitekim esas olarak 16. yüzyıldan 19. yüzyıla gelinceye kadar, Melâmî kutblarınııı veya önemli simalarının mühim bir kısmı, esnaf tabakasına mensuptur: Yakub-ı Helvâî (helvacı), Ahmed-i Sârban (deveci), Hasan-ı Kabâdûz (terzi), Kaygusuz Alâeddin (debbağ), İdrîs-i Muhtefî (terzi, tüccar), Hacı Kabâyî (elbiseci), Lebenî Beşir Ağa (sütçü) gibi.13 Diğer esnaflarla birlikte hemen tamamiyle bu zümreye dahil olan peştemalcı esnafı 16. ve 17. yüzyıllar İstanbul'undaki Melâmî hareketinin temel sosyal tabanını teşkil edecektir.14 Bayrâmiyye Melâmîliği'nin, Osmanlı başkentinde zendeka ve ilhad hareketlerine sahne olan esnaf tabakası arasında yayılmasını sağlayarak önemli bir gelişimi gerçekleştiren kişi, İsmail-i Maşûkî oldu. Bu genç kutb, Melâmîliğin tarihinde önemli bir dönüm noktasını simgeler. Bu yüzden Melâmî hareketini hiç şüphesiz geniş tabanlı mistik bir esnaf hareketi olarak da değerlendirmek yanlış olmaz.15

Aslında bir meslek sahibi olma, kendi geçimini kendi elinin kazancıyla sağlama (kedd-i yemîn), belki esasında devletin kontrolünden uzak olma, devletin ihsanına bağımlı kalmama, dolayısıyla ekonomik özgürlüğünü daima elinde bulundurma amacını gerçekleştirmek için Bayrâmiyye Melâ-mîliği'nde vazgeçilmez bir erkân olarak kitaplarına geçmiştir.16 Fakat hiç şüphesiz bu erkân, bir yönüyle cemaati devlete karşı daha sorumsuz ve bağımsız bir konumda tutmak, diğer yönüyle de kimliği saklamak suretiyle daha serbest faaliyet gösterebilmek amacına yönelik olmalıdır. Çünkü bir iş güç sahibi olma, doğrudan doğruya Ahilik teşkilatıyla bağlantıya girmek demek olduğundan, bir yandan Bayrâmiyye Melâmîleri'ne mesleki dayanışma aracılığıyla çok güçlü bir destek yaratırken, öte yandan geçimlerini devlete borçlu olmamaları, bunun sonucu devletle bağlantılı durumda bulunmamaları sebebiyle gözlerden gizlenme, kontrol ve takibattan kurtulabilme avantajını bahşediyordu. Nitekim, yukarıda sözü edilen kalbe bakıcılar, yahut rehberler, genellikle her loncanın ahî reislerinden oluşuyordu.17 Bunun ne demek olduğu ve ne kadar büyük bir avantaj sağladığı, İdrîs-i Muhtefî'den bahsedilirken görülecektir.

C) Doktrin: "Kutb-Mehdî" Merkezli, Vahdet-i Mevcûd'çu Bir Din ve Dünya Görüşü

Şimdi konumuz itibariyle bizi asıl ilgilendiren meseleye, yani Bayrâmiyye Melâmîleri'nin zendeka ve ilhad ile suçlanıp ölüme mahkûm edilmeleriyle sonuçlanan hareketlerin gerisindeki ideolojinin yahut tasavvuf doktrininin tahliline geçebiliriz. Bu ideoloji yahut doktrinin merkezinde, Vahdet-i Vücûd telâkkisi, daha doğrusu zaman zaman panteizme (Vahdet-i Mevcûd) kaçan bir anlayış ve bu çerçevede onunla doğrudan bağlantılı olan bir kutb ve mehdilik anlayışı bulunur. Her üç kavramın da Bayrâmiyye Melâmîliği'nde diğer sûfi çevrelerden çok farklı ve çok daha güçlü bir

muhteva arz etmesi, bize bu zümre içinde meydana gelen bütün sosyal hareketlerin ideolojik temelinin, Ulûhiyyet - Kutbluk - Mehdî-lik şeklinde birbirine sımsıkı bağlı bu üçlü anlayıştan oluştuğunu gösteriyor. Dolayısıyla Bayrâmiyye Melâmîleri'nin tavırlarının anlaşılabilmesi, bu üçlü telâkkinin iyi bilinmesine bağlıdır denebilir. Bayrâmiyye Melâmîliği'nin yazılı geleneğinde bu doktrinin en iyi ifade edilmiş, en açık sergilenmiş halini, 17. yüzyılda yaşamış son derece ilginç bir şahsiyet olan Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'nin, özellikle de Kasîde-i Dil-i Dânâ (veya Kut-biyye-i Dil-i Dânâ) eserinde buluyoruz.18

Burada Vahdet-i Mevcûd hakkında uzun uzadıya gereksiz izahlara girişmek, bizi konumuzun bir hayli dışına çıkaracaktır.19 Bugün artık temelde bu doktrinin, bazı sûfi çevrelerin İslami ulûhiyyet (divinite) kavramını Ortadoğu'nun antik Yeni-Eflâtuncu, Hellenistik ve Gnostik mistisizminin çeşitli şartlar ve şekillerdeki etkisi altında uzunca bir süre yorumlaması sonucunda, yaklaşık 9. yüzyıldan itibaren belirginleşmeye başlayan mistik bir anlayış olduğu iyi biliniyor. 13. yüzyılda bu anlayış Muhyiddîn İbnü'1-Ara-bî tarafından panteizmden soyutlanarak Vahdet-i Vücûd anlayışına dönüştürülüp mükemmel bir metafizik sistem haline getirilmişti; böylece tasavvuf hareketlerini derinden etkilemiş, tasavvufun yarattığı büyük bir devrim olarak İslam kültür ve düşünce tarihinde yerini almıştır. Bu, aynı zamanda tasavvufun fıkıh karşısındaki zaferinin de bir göstergesidir.

Vahdet-i Vücûd anlayışının Vahdet-i Mevcûd'a dönüşmüş biçimiyle Bayrâmiyye Melâmîliği'nin doktrinindeki yerini anlamaya çalışırken, bu kavramın ilk ortaya çıkışından günümüze kadar süren yüzlerce yıllık gelişim süreci boyunca, tasavvuf çevreleriyle ulema arasındaki mücadeleler esnasında iki taraf arasındaki törpülenmeler sonucu yavaş yavaş Sünni İslam'a eklemlenen, özellikle 17. yüzyılda İmam-ı Rabbânî tarafından Vahdet-i Şühûd adı altında yorumlanmış yumuşak biçimini değil, Kalenderiy-ye ve Bektaşîlik gibi diğer bazı sûfi çevrelerde aldığı biçimini, yani, hulul ile yorumlanmış şeklini dikkate almak gerekir. Bu şekil, Hallâc-ı Man-sûr'u, Fazlullah-ı Esterâbâdî'yi, İmâdeddîn Nesîmî'yi, Şeyh Bedreddîn'i, bir dizi Bayramı Melâmî şeyhini ve Pir Sultan Abdal'ı ölümü göze aldıracak derecede coşturan, bu anlayışın tasavvuf tarihindeki mimarı Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye "şeyh-i ekfer" dedirten halinden de ötede olan panteist şeklidir.

Bayrâmiyye Melâmîliği'nin bu panteist doktrininde Hurufîliğin de kuvvetle etkili olduğunu söylemek gerekiyor.20 Aşağıda bu doktrini incelemeye çalışırken, bu hususu takviye edecek ilginç verilere rastlayacağız. Bizce bu şaşırtıcı değildir. 15.-17. yüzyıllarda klasik Sünniliğin dışına çıkan bütün sûfi teşekküllerde bu etkiyi açıkça görmek mümkündür.

En coşkun örneklerini İsmail-i Maşûkî ve Oğlan Şeyh İbrahim gibi kutuplarda gördüğümüz bu Vahdet-i Vücûd telakkisini Osmanlı dünyasında belirgin bir panteizm biçiminde seslendiren ilk şahsiyetin Şeyh Bed-reddîn olduğunu daha önce göstermeye çalışmıştık. Bayrâmiyye Melâmî-leri'nin Vahdet-i Vücûd anlayışları, aşağıda kendi kaynaklarından yapılan sık alıntılardan da açıkça görüleceği üzere,21 muhakkak ki geniş ölçüde Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin anlayışına dayanmakla birlikte, İkinci Bö-lüm'de açıklandığı gibi, asıl 15. yüzyılda Anadolu'daki yoğun Hurûfî propagandasından bir hayli nasibini almıştı; dolayısıyla Hallâc-ı Mansûr geleneğine bağlı "Ene'l-Hakk"çı panteist yorumu yansıtıyor. Bu yorum, diğer Ortodoks sûfi mektepler gibi "fenafillâh" amacını güden zühdçü bir yorum olmayıp, İsmail-i Maşûkî'ninki gibi Allah'ın insanda zuhur ettiğine inanan cezbeci (coşkucu) bir yorum şekline dönüştüğü kadar, zaman zaman da tam anlamıyla hem hulûlcü, hem de panteist bir renk kazanarak Allah'ın insanın veya âlemin kendisinden başka bir şey

olmadığı inancına da dönüşebilmektedir. Bu anlayışın en açık ve coşkun örnekleri, Oğlan Şeyh İbrahim Efendi tarafından dile getirilmiştir.22
İşte Bayrâmiyye Melâmîliği, esas itibariyle böyle bir Vahdet-i Mev-cûd'çu yorum çerçevesinde, çok güçlü ve çok yönlü bir kutb anlayışına dayanmaktadır. Bu zümre içinde Osmanlı merkezi yönetimine, yahut siyasal iktidarına karşı gelişen hareketler, doğrudan doğruya bu kutb anlayışıyla alakalıdır. Bugün elimizde bulunan Bayrâmiyye Melâmileri'ne ait metinler, Melâmî kutblarının, "Allah'ın zuhur ettiği beden (mazhar-ı Hûda)" olarak düşünüldüklerini gösteriyor.23 18. yüzyıl başlarına kadar bu kutbları Hacı Bayrâm-ı Velî'den başlamak üzere şöyle sıralamak mümkündür:Bilindiği gibi kutb anlayışı, tasavvurun temel doktrinini oluşturan velayet teorisiyle sıkı sıkıya bağlantılı, çok önemli bir kavramdır. Bu kavramın ilk söz konusu edildiği yerlerden biri, 11. yüzyılın sûfı müelliflerinden Hucvîrî'nin Keşfü'l-Mahcûb adındaki ünlü eseridir. Hucvîrî burada velayet teorisini tartışırken, büyük mutasavvıf Hakîm-i Tirmizî'nin (ö. 908) sözleriyle kutb kavramından da söz eder.24
Bazen Gavs (yardım) ile aynı anlamda kullanılmakta, bazen de, sâhi-bü'l-vakt veya sâhibü'z-zaman (Sâhib-zaman) kelimeleriyle ifade edilip insan-ı kâmil kavramıyla da özdeş kabul edilen bu terim, daha sonraki tasavvuf kaynaklarında da uzun uzadıya açıklanmıştır. Menşei itibariyle herhalde İslam öncesi İran mistik kültürü ve muhtemelen Yeni-Eflatuncu telakkilerin etkisiyle tasavvuf düşüncesinde teşekkül etmiş olması gereken kutb anlayışı, velayet teorisine göre, bu kâinatın yönetiminden sorumlu olup aşağıdan yukarıya doğru, sayıları giderek azalmak suretiyle bir mertebeler silsilesi meydana getiren "velîler pramidi"nin tepe noktasındaki şahsiyettir. Kâinatta maddi-manevi her türlü tasarruf yetkisine sahip, kısaca "Allah'ın adına kâinatı idare eden en büyük velî"dir. Bu konuda klasik tasavvuf kaynaklarındaki açıklamalar, teferruatta bazı değişiklikler, farklı izahlar ortaya koyarlar. Kimine göre her velî hiyerarşisinin kendine mahsus bir kutbu vardır, kimine göre ise hepsinin üstünde kutbü;l-aktab denilen bir tek kutb bulunur.25
Bu tartışmalar tahlil edildiği zaman, İslam dünyasında velayet teorisinin zaman içerisindeki gelişim çizgisine paralel olarak kutb inancında da kısmen bir değişimin söz konusu olduğu anlaşılıyor. Öyle görünüyor ki, tarikatların 11. yüzyıldan itibaren iyice üstünlük kazanmasından sonra, her tarikat çevresi, kendi şeyhini kutb, hatta kutbü'l-aktab kabul etmeye başlamıştır. Bayrâmiyye Melâmîleri'nde de durum aynıdır. Yukarıda listesini verdiğimiz Melâmî şeyhleri, bir öncekinden hilafet almak suretiyle, sırayla kutb kabul edilmişlerdir.
Muhtelif Melâmî kaynakları, kutb telakkisine dair bazı açıklamalarda bulunurlar. Bu açıklamaların en ilginçleri, 17. yüzyıl Melâmîler'inden Lâ-lîzâde Abdülbâkî ile, 18. yüzyılda Bandırmalızade Hâşim Mustafa'nın eserlerinde yer alır. Lâlîzâde, Bayramı Melâmîliği'ndeki kutb için aynen şunları yazıyor:
İmdi malûm ola ki bi-emrillâhi teâlâ vârisü'1-haml-i Muhammedi olan Kutb-i Zeman dünyadan âhirete hırâmân oldıkda makam-ı şerifine istihlâf olunan merkez-i dâire-i eflâk-i kulûb-ı sâlikân kim idiğin lisan ile beyan olunmayup ve lâkin ol-vakt mahz-ı fazl-ı İlâhî'den her kime müyesser olursa Hak sübhânehû ve teâlâ cemî-i esma ve ef âl ve sıfât-ı zâtiyyesiyle âna bi-lâ vâsıta mütecellî kalb-i şerifleri mirât-ı mücellâda kamilen nûr-ı âfitâb-ı vahdet olmağla ol ek-mel-i tehammül merkez-i kutbiyyetde kaim ve umûr-ı dîni hak ve adi üzre görmek içün min indillâh halîfe ve hakem olduğına şehâdet-i hakka idüp kat'an kendünün verâset-i kâmile ve kutbiyyetine şekk ve gümân kalmaz....Ev-sâf-ı beşeriyyeden bi'1-külliyye pâk ve mücerred ve envâr-ı rhahabbet ile ... anlar melekiyyet-i tâmme husule getürmekle ... Kutb-ı âlem intikal itdikden sonra ihvân-ı tarîkatdan her birine gönül koşup ol nûr-i âfitâb-ı mahabbet kangı burç ve matladan dırahşân olursa bi-lâ reyb velâ müştebih ânın hilâfetine şehâ-

det ideıier ve bazısı zahiren kutb-ı âlem'in vechinde bir nişan görür ki şahs-ı şerifini ol nişan ile bilür ve bulur.26
İmdi biz-zât pîr ve mürşid-i fukarây-ı Melâmiyye rûh-i Muhammedi'dir. Vahiden ba'de vâhid zahir olan aktâb-ı zemân anların mürşididir, bi'ş-şahs Sâ-hibü'z-zeman malûmlarıdır, esrâr-ı kaza ve kaderden bir sırr-i ilâhî dahî oldur ki irâde-i rabbani rûy-i arzda kangı iklimin imaretine taalluk iderse evvelâ Kutb-i zemân ve Halîfe-i Nefs-i Rahman ol iklimde zahir ve nümâyân olup...27 Bandırmalızade ise bu konuda şunları yazıyor:
İmdi ey davây-ı îman ve ikrar eyleyen hazer eyle ki serhadd-i hakîkatde muhâ-faza-i hısn-ı Melâmiyyûn'a Hâtemü'l-Enbiyâ Mürşid-i âlem'in a'mâl ve ePâli-ni görmeğe ve bilmeğe talip olma. Anların ahvâli akla sığmaz ... (Kul innemâ ene beşerun mislüküm yûhâ ileyye) mısdâkınca neslen bade nesi ve karnen bade karn ile'1-ebed vâris-i esrâr-ı nübüvvet ve velayet Hâtemu'l-evliyâ Sultâ-nu'1-Melâmiyyin olanların tecdîd ve zuhûr-ı beşeriyyetleri (sümme'l-emsel bi'1-emsel) delaletiyle aded-i zevk ve irfanları bî-nihâye olmakdır. Ve kezâlik esrâr-ı nübüvvet ve envâr-ı velayete mazhar-ı vâris-i çehârdeh merâtib seyriyle zuhur ider. Hâtemü'l-evliyâ ve Sultânü'l-Melâmiyyin hazerâtının uzv-ı mübarekleri cümle ecsâdı ve kuvâları cümle ervahı muhîtdir. Ve her biri bir anda ... diledüği suret ve ecsâd ile istedüği zemanda ve mekânda tayy-ı amel eyler. Bir anda hem meşrıkda hem mağribde ve hem Mekke'de ve hem rûhu'l-ecsâd olan cesed-i pâki oldığı mahalde göriıiür. Belki her anda ve her zemanda ve her mekânda bir suret ile zahir olur.28
Bandırmalızâde eserinin bir başka yerinde kutb telâkkisini Vahdet-i Mevcüd anlayışı çerçevesinde şöyle açıklıyor:
... (Kutb) her bâr ki ufuk-ı mevâlîd-i selâse ve câmi-i anâsır-ı erba'a olan insan suretinde zahiren ve batman terakki eylese ufuk-ı inşân olan şâbb-ı emred suretinde tecellî zuhur ider, mazhar-ı tâmm olur (...) Ol zemân mazhar-ı nûr-ı Muhammedi vâris-i sırr-ı Ahmedî Hâtemu'l-evliyâ ve Mürşid-i âlem tarafin-dan feyz-i rabbânî ve rûh-i sultanî irişüp ol vâdîden halâs olursa sırr-ı vahdete irişüp her vâdîden ve her sûretden tecellî-i Zât zuhur idüp her yüzden göri-nen (...) sâcid ve mescûd zâkir ve mezkûr olup müntehâsı kalb-i mürşide mi'râc idüp...29
Yukarıya nakledilen metinler, Bayrâmiyye Melâmîliği'ıide kutb anlayışını bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır. Bu metinlerde çizilen kutb portresi, kutsal bir ilahi varlığı anlatması itibariyle dikkatle üzerinde durulmayı gerektiren bir kavram olarak ortaya çıkıyor. Bu metinlere göre kutb, gerçekte "rûh-ı Muhammedî"dir; Allah'ın tecelligâhıdır; Allah ona bütün sıfatlarıyla vasıtasız olarak tecelli ettiğinden, her zaman ve mekânda dilediği şekil ile görünür; gelmiş geçmiş bütün Melâmî kutblarında görünen de aslında odur.30 Nübüvvet ve Velayet'i şahsında temsil eder; yeryüzündeki bütün işleri hak ve adalet ile yönetmek üzere bizzat Allah tarafından halife ve hakem kılınmıştır. Kısacası kutb, Allah'ın bu âlemi yönetmek üzere ilahi yetkilerle donattığı, insan görünümündeki insanüstü, fevkalade bir varlık, adeta Allah'ın kendisidir. Metinlerin dolambaçlı üslup gayretlerine rağmen söylenmek istenen bizce budur.
İşte, bu inancın tabii sonucu olarak Bayrâmiyye Melâmîliği'nde kutb, yalnız manevi değil, özellikle dünyevi otoriteyi de ele alarak adaleti hâkim kılacak Mehdî kavramıyla da birleştirilmiş, yani zamanın gerçek sahibi, sâ-bibü'z-zaman (veya sâbib-zaman) olarak düşünülmüştür. Sâhib-zaman aynı zamanda Sûret-i Rahman, yani Allah'ın görüntüsüdür.31 Böylece Bayrâmiyye Melâmîliği'nin doktrininde kutbun hem dini, hem de dünyevi (daha doğrusu siyasi) olmak üzere iki misyonuna işaret olunduğu görülmektedir ki, işte Melâmîler'in Osmanlı iktidarına neden karşı çıktıkları sorusunun cevabı da burada yatmaktadır. Çünkü Melâmiler bu inançlarının tabii şevkiyle

Osmanlı sultanlarının hem dini, hem dünyevi otoritesinin gayri meşru olduğunu düşünmekte, dünyayı yönetmesi gereken asıl otoritenin de kendi kutbları olduğuna inanmaktadırlar. Biz bu inancın tipik bir tezahürünü, aşağıda Hamza Bâlî ile ilgili kısımda göreceğiz. Nitekim Lâlîzâde Abdülbâ-kî, kutbun "İmâmü'l-müminîn ve Halîfe-i Seyyidü'l-mürselîn" olduğunu da söylüyor.32 Bu, açıkça Osmanlı saltanat ve hilafetinin reddi anlamına gelir ki, Lâlîzâde ile çağdaş olan 17. yüzyılın tanınmış Melâmî şeyhlerinden Sunullah Gaybî de, Sohbetname adıyla meşhur eserinde, bir Melâmî kutbunun ağzından "vezîr ve padişah oldur ki Üçler'e ve Yediler'e ve Kırklar'a ve Ricâl-i Gayb'e rahat irişdire... Hâlâ bunlar (Osmanlı sultanları ve vezirleri) ehl-i Hakk'ın (Melâmiler) adüvvi canlardır" cümlesiyle Bayrâmiyye Melâ-mîleri'nin Osmanlı iktidarına bakışlarını açıkça gösterir.33

Aşağıda kendilerinden bahsedilecek olan Melâmî şeyhleri, muhtemelen Bünyâmiıı-i Ayâşî'den itibaren bu kutb-mehdî iddiasının fiilî sahipleri olarak Osmanlı iktidarına karşı sâhib-zaman kimliğiyle harekete geçmişlerdi. Bayrâmiyye Melâmîleri'nin merkezi yönetime karşı, hemen tümüyle Kanuni Sultan Süleyman zamanına rastlayan bu çıkışlarını,34 böyle bir doktrine sahip oldukları için, garipsememek gerekir. Nitekim sûfi çevrelerin siyasi iktidarlara yönelik bu tür hareketlerinin, tasavvuf tarihinde daha önce rastlanmış başka örnekleri de bulunmaktadır. Kutbun bu dini-siyasi çifte misyonunun, aynen Hurûfilik'te de bahis konusu olduğuna, bu sebeple Hurûfîler'in Fazlullah-ı Esterâbâdî zamanından itibaren Timur Devleti'ne karşı birkaç defa huruç teşebbüsünde bulunduklarına yukarıda temas edilmişti. Bu sebeple, Bayramîyye Melâmîlerindeki çifte misyonlu kutb-mehdi anlayışının esas itibariyle Hurufîliğe kadar uzanan bir tarihsel arka planı olduğu kuvvetle muhtemel görünüyor. Bayrâmiyye Melâmîleri Osmanlı iktidarına ve onun düzenine karşı böyle bir düşüncenin ve bundan kaynaklanan birtakım hareketlerin faili olmaları yüzünden merkezi yönetimin çok sıkı takibatına uğruyor, şiddetli cezalara çarptırılıyorlardı;35 ancak iMelâmîler'e karşı olanlar yalnızca siyasi çevreler değildi. Çoğu ulema, hatta çoğu tarikatlar da, doktrinleri ve şeriata aykırı sözleri, yaşantıları, bazı tavır ve hareketleri, hatta şer'i emir ve yasaklara karşı lakayt tutumları sebebiyle Bayrâmiyye Melâmîleri'ne hiç de iyi gözle bakmıyorlardı. Buna karşı bir savunma tedbiri olarak Melâmî şeyhleri, cezbe halinde söyledikleri sözlere kesinlikle dikkat etmeleri, yani -kendi tabirleriyle- "şathiyye" söylememeye özen göstermeleri, şeriat çerçevesinde kalmaya olabildiğince dikkat etmeleri, Vahdet-i Vücûd'la ilgili meselelerde inandıklarını açık açık söylememeleri hakkında müridlerini hep uyarmışlardır. Bu hususta elimizde belgeler bulunmaktadır. Bunlardan biri, aşağıda sözü edilecek olan, 17. yüzyıl Melâmî kutublarından Sütçü Beşîr Ağa'nın çok dikkate değer mektubudur. Bu mektupta Sütçü Be-şîr Ağa'nın müridlerine dikkatli olmalarım, şeriata titizlikle uymalarını, hele devir ve benzeri bazı konularda uluorta konuşmamalarını sıkı sıkı tenbih ettiği görülecektir.36Yine 17. yüzyılda ileri gelen kutublardan Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'nin de benzer konuları sık sık gündeme getirdiğini, mesela, müridlerini "semt-i maaşlarının muntazam olması", "şer'-i şerife kemal mertebe riayet", "Vahdet'e müteallik söz söylemek lazım geldikte'alâ tarîki'n-nakl söylemek" hususunda uyardığını görüyoruz.37 Bu tür uyarıların bütün Melâmî kutbları tarafından yapıldığına şüphe yoktur. Yukarıda da belirtildiği üzere, bu bir çeşit takiyye olarak değerlendirilebilir. Ancak bu sayede belli bir rahatlığa kavuşabilmenin arzu edildiği muhakkaktır.

Bununla beraber her zaman tam bir kontrol mümkün olamadığı için, doktrinleri konusunda etrafa sızan birtakım sözler, Bayrâmiyye Melâmîleri'nin ulema ve diğer tarikat çevrelerinde zındık ve mülhid olarak algılanmalarına yol açıyordu.38 Nitekim kendileri hakkında daha 15. yüzyıldan itibaren şeriata uymadıkları hakkında

dedikodular çıkmıştı.39 16. yüzyılda ise, özellikle İsmail-i Maşûkî'den itibaren aleyhlerinde diğer sûfı çevrelerde bir faaliyet başlamış, hele Hamza Bâlî'den sonra bu faaliyetler yazılı
reddiyeler şeklinde tam anlamıyla bir Melâmî aleyhtarı kampanyaya dönüşmüştü. Bu dönemlerden kalan bazı risaleler bugün elimizde bulunuyor ki, bunlarda daha çok Bayrâmiyye Melâmîleri'nin Vahdet-i Vücûd'a dair görüşleri eleştiriye tâbi tutulmakta ve kendilerinin bu görüşleri sebebiyle Ehl-i Sünnet dışı oldukları vurgulanmaktadır.40 Gerek İsmail-i Maşûkî olayı, gerekse bu kampanya, Melâmîler'i güç durumda bırakmış olmalı ki, Melâmî şeyhleri İstanbul'u terk ederek uzunca bir süre mensuplarını taşradan idare etmeyi tercih ettiler; böylece hem merkezi yönetimin, hem de kendilerine karşı olan diğer çevrelerin gözünden olabildiğince uzak kaldılar. Daha önce de ifade edildiği üzere, Bayrâmiyye Melâmîliği, Göynük'te yerleşmiş bulunan Bursalı Bıçakçı Dede Ömer ile başladı. 1496'da vefatını müteakip, yerine Ankara yakınında bugünkü Ayaş kasabasında oturmakta olan bir çiftçi, Bünyâmin-i Ayâşî geçmişti.
Bayrâmiyye Melâmîliği'nin doğuş ve gelişmesi, sosyal tabam ve doktrini hakkında bu kısa ve genel açıklamalardan sonra, şimdi, kısaca Melâmî hareketi dediğimiz, Osmanlı resmi ideolojisine ve düzenine karşı, zen-deka ve ilhadla suçlanan şahsiyetler aracılığıyla 16. ve 17. yüzyıl boyunca sürdürülen bu mistik sosyal hareketleri daha yakından inceleyebiliriz.
D) Osmanlı İktidarının Kırsal Kesim Melâmîliğinden Kurban Aldığı Kutb-mehdîler
1. Bünyâmin-i Ayâşî (ö. 1520 ?)
Bu zatla birlikte Bayrâmiyye Melâmîliği'nin merkezi Hacı Bayrâm-ı Velî zamanındaki gibi yine Ankara havalisi oldu. Göründüğü kadarıyla bu sûfı çevreyle Osmanlı merkezi yönetimi arasındaki soğuk ilişkiler, muhtemelen Bünyâmin-i Ayâşî zamanında başladı.
Bazı kaynakların ve Bayrâmiyye Melâmîliği geleneğinin Dede Ömer'den sonraki ikinci kutbu ve Dede Ömer'in tek halifesi olarak gösterdiği Bünyâmin-i Ayâşî hakkında, Melâmî kaynaklarındaki bilgiler bazen birkaç kelimeyi, bazen üç beş satırı geçmez.41 Yalnız Sarı Abdullah Efendi'nin Semerâtü3l-Fuâd\ndz onunla ilgili bir menkabe kaydedilmiştir.42 Belki hükümet merkezinden çok uzak bir kırsal bölgede yaşamış olması ve yaşadığı dönemde Melâmî geleneğinin henüz yeterince kuvvetlenip yerleşmiş bulunmaması bu bilgi kıtlığının sebebi olabilir. Asıl adının Mustafa olup İbn Yâmin (Bünyâmin) diye şöhret bulduğu söyleniyor.43 Dede Ömer'in halifesi olduğu hakkında, yazılı Melâmî kaynaklarındaki rivayet, Hacı Bayrâm-ı Velî ve vakfıyla ilgili daha sonraki bazı kaynaklarda ve resmi belgelerde doğrudan Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifesi olarak değişmiş görünüyor.44 Bu, Bünyâmin-i Ayâşî'nin hangi vasıta ile Melâmî kutbu olduğu konusunu bir mesele haline getiriyor. Çünkü, Dede Ömer'in halifesi kabul edildiği takdirde Bayramı Melâmîliği'ni Dede Ömer'le, doğrudan Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifesi kabul edildiği takdirde kendisiyle başlatmak gerekir. Belki asıl önemli olan husus şudur ki, her iki durumda da Bayramı Melâmîliği'nin siyasi iktidar karşıtı tavrı, Bünyâmin-i Ayâşî'nin kuvvetli nüfuz ve etkisiyle ortaya çıkmış kabul edilebilir.45
Semerâtü'l-Fuâd'&aki menkabe, Kanuni Sultan Süleyman'ın Rodos adası kuşatmasındaki ilk başarısızlığını, Bünyâmin-i Ayâşî'nin o sırada Kütahya kalesinde mahpus bulunmasıyla açıklayan tipik bir metindir. Osmanlı resmi kaynakları hiç böyle bir kişiden ve olaydan bahsetmezken, Melâmî kaynakları onun "bazı isnad ile Kütahya kal'asına habs olunduğu"nu yazarlar. Bu "isnad"ın ne olduğu ise tamamiyle meçhuldür. Bu menkabede anlatıldığına göre, padişah maiyetindekilere başarısızlığın sebebini sorduğunda, pirin sevenlerinden olan padişahın çuhadarı, onun kalede

hapsedilmiş bulunması yüzünden muhasaranın uzadığını bildirmiş, padişah da salıverilmesi için emir vermiştir. Rivayete göre, Bünyâ-min-i Ayâşî'nin hapisten çıkması üzerine, aynı gün Rodos fetholunmuştur.46

Melâmî geleneğinin bakış açısını yansıttığı kadar, Melâmîler'in Osmanlı sultanlarının yakın çevresine kadar girdiğini de gösteren bu menkabede, Rodos'un fethinden önce ölmüş bulunan Bünyâmin-i Ayâşî'yi yüceltmek için anlatılan fetih hadisesinin kronolojiye uymadığı bir yana,47 bizi asıl ilgilendiren, onun neden hapiste olduğu konusudur. Eğer bu menkabede anlatılan hapis hikâyesi doğru ise, Bünyâmin-i Ayâşî'nin muhtemelen merkezi yönetime karşı bir hareket şüphesiyle tutuklanmış olabileceği hatıra geliyor; bu yüzden söz konusu "isnad"ın doğrudan doğruya bir mehdîlik iddiasıyla ilgili bulunduğu kuvvetle muhtemeldir. Zira -biraz aşağıda söz konusu edilecek olan- halifesi Pîr Aliyy-i Aksarâyî'nin aynı ithama maruz kaldığını çok iyi biliyoruz. Ancak bugün için varsayım olmaktan ileri gitmeyen bu kanaatin doğruluk payını test edecek herhangi müspet bir veriye şimdilik sahip değiliz. Eğer bu varsayım doğrulanırsa, o zaman Bünyâmin-i Ayâşî'yi Bayrâmiyye Melâmîliği geleneğin-deki zendeka ve ilhad suçuna muhatap olan, belki bu sebeple de Osmanlı merkezi yönetiminin takibine ve cezalandırılmasına maruz kalan ilk kutb-mehdî olarak düşünebiliriz.48

Bünyâmin-i Ayâşî'nin hilafeti meselesi gibi, vefat tarihi de problemlidir. Bu konuda kaynaklarda 916/1510, 918/1512 ve 926/1520 gibi birtakım tarihler verilmektedir. Rodos adasının kuşatılmasıyla ilgili menkabe dolayısıyla bu tarihe daha yakın olan 1520 belki doğru kabul edilebilir.

2. Pîr Aliyy-i Aksarâyî (ö. 1528)

Bünyâmin-i Ayâşî'nin ne tür bir "isnad" ile hapsolunduğunu açıkça ifade etmeyen Melâmî kaynakları, yerine geçen halifesi Pîr Aliyy-i Aksarâyî konusunda biraz daha açıktırlar. Rivayete bakılırsa, tıpkı şeyhi gibibir çiftçi olup Niğde yakınındaki Aksaray'da oturan Pîr Ali hakkında, mehdîlik iddiasında bulunduğu gerekçesiyle tahkikat açıldığı anlaşılıyor.

Önde gelen kaynaklarımızdan birinin yazarı ve kendisi de bir Melâmî olan Sarı Abdullah Efendi'nin "Vâris-i velayet-i hakîkat-i Muhammediy-ye" sıfatıyla nitelendirdiği Fır Ali'nin49 tam adının, bütün Melâmî kaynaklarında Alâeddîn Ali olduğu yazılıysa da, Gölpınarlı, Aksaray'da bulunan türbesindeki mezar kitabesine dayanarak Bahâeddîn Ali olduğunu söylüyor.50 Pîr Aliyy-i Aksarâyî, Kanuni Sultan Süleyman dönemini idrak etmiştir. Daha önceki şifahi rivayetlerin 17. yüzyılda yazıya geçirilmesiyle teşekkül eden Melâmî geleneği, Bünyâmin-i Ayâşî'nin halifesi ve ondan sonraki Melâmî kutbu sayılan bu zat hakkında da fazla bilgi vermemekle beraber, mevcut Melâmî kaynaklarında birbirinden aktarılarak tekrarlanan bir menkabe kaydeder. Bu menkabeye göre, birtakım kimseler şeyhe iftira maksadıyla (!) onun kendisini mehdî ilan ettiğine dair bir söylenti çıkarmışlar ve İstanbul'a şikâyette bulunmuşlardır. Bunun üzerine durumun araştırılması istenmiş ve anlaşıldığına göre Aksaray'da bir mahkeme düzenlenerek Pîr Ali burada yargılanmış, sonunda masumiyeti anlaşılıp salıverilerek sonuç İstanbul'a bildirilmiştir. Hadisenin gerçeklik derecesini merak eden Kanuni Sultan Süleyman, rivayete göre Acem (Irakeyn) seferine giderken Aksaray'a uğrayarak tebdili kıyafetle şeyhi ziyarete gelip bizzat kendisi sorgulamış, fakat sonunda söylentilerin gerçeği yansıtmadığını anlamış, şeyhin yüceliğini kabul etmiştir.51

Ne var ki, Melâmî kaynaklarındaki bu rivayetin gerçeği yansıttığı çok şüpheli görünüyor. Zira Gölpınarlı'nın Melâmilik ve Melâmiler isimli eserinde yayımladığı, Pîr Ali'nin Aksaray'daki türbesinde bulunan 935/1528 tarihli mezar kitabesinde geçen "es-sa'îd eş-şehıd" ibaresi, bizzat Gölpınarlı'nın da söylediği gibi, mehdîlik iddiasının

vaki olmuş ve adı geçen şeyhin bu yüzden öldürülmüş olabileceğini düşündürüyor52 Fakat onun ölümünden (veya öldürülmesinden) bir yıl önce, 1527'de yine mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkıp üstelik büyük bir ayaklanma harekâtı başlatan Şah Kalender hakkında Osmanlı resmi kaynaklarında bol bilgi bulunduğu halde, Pîr Aliyy-i Aksarâyî'den hiç söz edilmemesi ilginçtir. Bu ise bize, şeyhin mehdîlik iddiasını Şah Kalender gibi uygulama alanına geçiremeden öldürüldüğünü düşündürüyor. Bir yandan Şah Kalender ayaklanması, diğer yandan aynı yılda vuku bulan Molla Kâbız hadisesi de göz önüne alındığında, Osmanlı merkezi yönetiminin bu kadar şiddetli davranması, muhakkak ki devletin kendi güvenliği açısından duyduğu endişenin bir sonucuydu.

3. Hüsâmeddîn-i Ankaravî (ö. 1557)

Bayrâmiyye Melâmîliği'nin çiftçi kesiminden oluşan Anadolu koluna mensup bulunmakla beraber, Ahmed-i Sârban'dan sonra kutb olan Hüsâmeddîn-i Ankaravî hakkında Melâmî geleneğindeki bilgilerle resmi Osmanlı belgelerindeki bilgiler birbirine uymaz. Osmanlı yönetimine karşı gelen diğer bütün Melâmî şeyhleri gibi, Hüsâmeddîn-i Ankaravî'nin de bir iftiraya kurban gittiği görüşünü vurgulayan ana Melâmî kaynağı, Sarı Abdullah Efendi'nin Semerâtü'l-Fuâd'ıdır. Diğerleri ondan ufak kelime değişiklikleriyle nakillerde bulunurlar.

Semerâtü'l-Fuâd'z göre, Şeyh Hüsâmeddîn-i Ankaravî, doğduğu ve 272 yaşamakta olduğu Ankara'ya bağlı Haymana'daki Kutluhan köyünde cuma ve bayram namazları için bir cami yaptırmaya teşebbüs etmiş ve bütün müridlerini çağırarak elbirliğiyle işi sona erdirmek istemiştir. Birtakım askerler (sipahiler) de bu davete katılarak inşaatta gönüllü olarak çalışmaya başlamışlardır. O sırada Ankara haslar voyvodası, şeyhin oğluna ait uzun zamandan beri göz koyduğu güzel Arap atını istemiş, beriki vermeyi reddedince, İstanbul'a şikâyette bulunarak şeyhin bütün müridlerini ve bazı askerleri başına topladığını, muhtemelen "bir fesada mübaşeret eylemek üzere" olduğunu bildirmiştir. Bunun üzerine merkez derhal şeyhin tutuklanıp hapsedilmesini ve hadisenin araştırılmasını istemiş, şeyh tutuklanıp Ankara kalesine konulmuştur. Ne var ki, ömrü vefa etmemiş ve rivayete göre bir sabah cesedi bulunmuştur.53 Buradaki hikâye, 14. yüzyılda Elvan Çelebi'nin Menâkıbü'l-Kudsiy-ye^sinde, 1239'da Anadolu Selçuklu döneminde büyük bir isyana öncülük eden büyük dedesi Baba İlyas için anlatılan hikâyenin neredeyse aynısıdır.Orada da Elvan Çelebi, Baba İlyas'ın oturduğu Çat köyünün kadısı Köre Kadı'nın şeyhin çok güzel olan kır atını istediğini, ancak şeyhin buna razı olmaması üzerine, Sultan Gıyaseddîn'e mektup yazarak onun sultana karşı ayaklanmak niyetinde olduğunu bildirdiğini, bunun üzerine sultanın aniden köyü basmak üzere asker yolladığını nakleder.54 Bu benzerlik, Sarı Abdullah Efendi'nin bu hikâyesinin güvenilirliğini sarsmakla birlikte, kendisinin gerçekten bir kıyam hareketine girişmek üzere bulunduğu ihtimalini gündeme getiriyor. Nitekim Zeyl-i Şakayık da, Şeyh Hüsâmeddîn-i Ankaravî'nin çok cezbe sahibi biri olması sebebiyle, bir harekete girişeceği şüphesiyle teftiş emri verilerek şer'i kurallara uygun bir biçimde yargılanmak üzere Ankara kalesine hapsedildiğini, ancak sabaha cesedinin çıktığını yazar ve ölüm tarihi olarak 964 /1566-67 yılını verir.55

Oysa Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki biri 5 Zülkade 975 (2 Mayıs 1568), diğeri 18 Muharrem 976 (13 Temmuz 1568) tarihli, hadiseyle ilgili iki mühimme kaydından ikincisinde, "maslûb Şeyh Hüsam" tabirinin bulunması, şeyhin Melâmî kaynaklarında iddia edildiği gibi kendi eceliyle değil, resmen idam olunduğunu gösteriyor.56 Nitekim, 16. yüzyılın ikinci yarısında en faal oldukları bir dönemde Bosna eyaletindeki Bayrâmiyye Melâmîleri'ni çok yakından tanımış bulunan Münîrî-i Belgrâdî diye meşhur Nûrullah-ı Bosnavî (ö. 1617) de, Şeyh Hüsâmeddîn-i Ankaravî'nin idam

olunduğunu Silsiletü'l-Mukarrebîn isimli eserinde yazmaktadır.57 Birbirini destekleyen bu iki kayıt, şeyhin Ankara kalesine hapsedilerek mahkemede yargılandıktan sonra idam olunduğunu meydana çıkarıyor.
Münîrî-i Belgrâdî, Hüsâmeddîn-i Ankaravî için "Ankara'da salbolu-nup revişi malûl olduğu"nu söylemesine karşılık müridlerinin şeriata uygun hareket ettiklerini yazar.58 Ancak yukarıda sözü edilen mühimme kayıtlarında, bir yandan şeyhin para, elbise ve diğer eşyadan ibaret oldukça zengin terekesinin zaptı ve ele geçirilmesi, diğer yandan baş halifeleri Mahmud ve Kızıl Ali başta olmak üzere bütün müridlerinin ve ahbabının gizlice tahkikata tabi tutularak "ehl-i fesad" oldukları açığa çıkanlarının hapsedilmeleri istenmektedir.59
Her ne kadar Melâmî kaynaklarında ve arşiv belgelerinde Şeyh Hüsâ-meddîn-i Ankaravi'nin mehdîlik iddiasıyla bir ayaklanma teşebbüsünde bulunmak üzere olduğuna dair kesin kayıtlara rastlanmıyorsa da, hem Melâmî rivayetinde, hem de resmi belgelerde söz konusu edilen"fe-sad"ın, böyle bir teşebbüsü kastettiğine şahsen biz kuvvetli bir ihtimal diye bakıyoruz. Nitekim Kanuni Sultan Süleyman'ın son yıllarında, gerek sık ve uzun savaşlar, gerekse iktisadi bazı problemler sebebiyle Anadolu'daki sosyal düzenin bir buhran içine girmiş bulunması, daha önceki kutblar zamanında da olduğu gibi, bu çiftçi Melâmî kutbunun da, zaten Melâmîliğin geleneğinde kuvvetle yer etmiş bulunan mehdîci ideolojinin şevkiyle böyle bir ayaklanma hareketi planlamasına rahatlıkla yol açmış olabilirdi. Çok muhtemelen bu sezilmiş bulunmalıdır ki, merkezi yönetim harekete geçmiş ve şeyh idam olunmuştur.
E) Şehir Melâmîliğinden Merkezi Yönetime Kurban Verilen Kutb-mehdîler:
1. Oğlan Şeyh İsmail-i Maşûkî (Çelebi Şeyh) (ö. 1539)
Pîr Aliyy-i Aksarâyî'nin oğlu olup, Melâmî kaynaklarının "Çelebi Şeyh", Osmanlı kaynaklarının ise halk arasındaki şöhret bulmuş lakabıyla "Oğlan Şeyh" diye andıkları İsmail-i Maşûkî, kısa ömrüne rağmen, Bayrâmiyye Melâmîliği tarihindeki en önemli ideolojik ve yapısal değişimlerden birini gerçekleştiren şahsiyettir ve üzerinde önemle durulması gerekir.60 Melâmî kaynakları, genç yaşında trajik bir şekilde ölüme yollanan bu coşku dolu panteist şeyhten, adeta Melâmî geleneğinin Hallâc-ı Mansûr'unu yaratmışlardır. Bu kaynaklar, henüz çok genç yaşlarında bıyığı yeni terlemeye başlayan bir delikanlı olarak İstanbul'a gelen bu genç kutbun, harikulade bir zekâ ve bilgi sahibi olduğunu ileri sürerler. Öyle sanıyoruz ki, Bayrâmiyye Melâmîliği'ndeki sözünü ettiğimiz asıl sosyal dönüşüm, onun İstanbul'da geçirdiği yıllar esnasında vuku bulmuştur.Bir defa İsmail-i Maşûkî'nin İstanbul'a gelmesi, Bayrâmiyye Melâmîli-ği'nin, tarihinde ilk defa imparatorluk merkezine, yani kırsal kesimden büyük şehre ayak basması, dolayısıyla tarikatın mensuplarının çiftçi köylü ve kasabalılardan oluşan klasik sosyal tabanına yeni bir kesimin, şehirli esnaf tabakasının eklenmesi demekti. Öyle anlaşılıyor ki, bu genç, ateşli, cezbeli ve cerbezeli Melâmî kutbu, Aksaray'dan İstanbul'a gelişini takip eden yıllar içinde, daha önce çiftçi ve köylülerden, timarlı sipahilerden oluşan bir taşra tarikatını, -aşağıda bahsedilecek yeni bir kaynaktan öğrendiğimize göre kısmen daha önce babasının halifeleri aracılığıyla bir ölçüde değişim başlatılmakla beraber- askerler ve bürokratlar, şairler ve ediplerden oluşan bir entelektüel kesime, çoğunlukla da esnaf ve tüccar tabakasına dayanan şehirli bir orta sınıf tarikatı durumuna yükseltmeye muvaffak olmuştu. Nitekim kısa zamanda yaşı sebebiyle halk arasında "Oğlan Şeyh" diye şöhret yapan bu genç şeyhzadenin, Ayasofya ve Bayezid camilerinde verdiği vaazlarla etrafına coşkun bir mürid ve hayran kitlesi toplamayı başardığı müşahede ediliyor.61 Coşkun mistik mizacı, anlaşıldığı kadarıyla gençliğinin de verdiği pervasızlıkla, vaazlarında kendisini zındık ve mülhid olarak mahkeme önüne çıkaracak sözler sarf etmesine sebep oluyordu. Melâmî kaynaklan, onun hulule

delalet edebilecek mistik coşku dolu şiirlerinden, rahatlıkla panteizme yorulabilecek Vahdet-i Vücûd anlayışını yansıtan manzumelerinden bazılarını zikrederler.62 Lâlîzâde bu konuyu "seccade-i irşad ve kutbiyyetde Çelebi Şeyh (İsmail-i Maşûkî) ikamet idicek cezebât-ı ilâhiyye galebe üzre zuhur idüp ma'ârif-i hakkânî ve esrâr-ı rahmaniyi mutazammın türkî eş'âr ve ledünnî güftâr sudûra başladı" sözleriyle anlatıyor.63 Melâmî kaynaklan onun İstanbul'a gelişinden altı ay sonra babası Pîr Aliyy-i Aksarâyî'niıı vefat ettiğini, bunun üzerine Çelebi Şeyh'in Edirne'ye giderek "birkaç zaman" orada kaldığını, bu sıralarda "henüz on dokuz yaşında mültehî olmuş (sakalı yeni çıkmış) bir şâbb" olduğunu yazıyorlarsa da, niçin İstanbul'u bırakıp Edirne'ye gittiğini, sonra neden tekrar İstanbul'a döndüğünü belirtmiyorlar.64 Ancak İsmail-i Maşükî'nin İstanbul'a dönüşünün epeyce yankı uyandırdığı, Ayasofya ve Bayezid cami-lerindeki bir yıldan fazla süren vaazlarının halk arasında büyük heyecan yarattığı anlaşılıyor. Yine aynı kaynaklar, genç kutbun aleyhinde dolaşan birtakım sözler yüzünden ortalığın karışmak üzere olduğu bir sırada, Kanuni Sultan Süleyman'ın ona haber göndererek kendine erişebilecek herhangi bir felaketten kurtulması için memleketine, yani Aksaray'a dönmesini tavsiye ettiğini, hatta bu tavsiyeye kendi yaşlı müridlerinin de katıldığını, ancak onun bunlara kulak asmayıp eski faaliyetlerine ve sözlerine devam ettiğini kaydediyorlar.65

Nihayet olan olmuş ve yapılan ihbarlar sonucu İsmail-i Maşûkî yakalanarak müridleriyle birlikte zendeka ve ilhad suçundan mahkeme önüne çıkarılmıştır. Zeyl-i Şakayık, bazı kimselerin, genç şeyhin halk arasında yol açtığı karmaşanın yaratacağı tehlikeyi görerek Sahn müderrislerinden Çi-vizade'ye şikâyette bulunup onun öldürülmesini istediklerini, bu şikâyet üzerine Çivizade'nin teşebbüsüyle olayın mahkemeye intikal ettiğini, mahkeme heyetinin de, dönemin şeyhülislamı İbn Kemal başta olmak üzere, zamanın Sahn müderrislerinden Ebussuud Efendi ile İstanbul kadısı Şeyhî Çelebi'den ve diğer ileri gelen ulemadan oluştuğunu bildiriyor.66 Gerek Atâyî'nin, gerek bizzat klasik Melâmî kaynaklarının haber verdiğine göre, mahkeme 935/ 1528-29 yılında vuku bulmuştur. Hatta bu mahkemenin bugün elimizde bulunan resmi sicil kaydı çok açık bir biçimde 20 Zülhicce 945/9 Mayıs 1539 Cuma gibi kesin bir tarihi ihtiva ediyor.67 Bu belgeden anlaşıldığına göre mahkeme, Oğlan Şeyh'in sorgulanması esnasında, bizzat kendisinin huzurunda tam sekiz şahidin muhtelif defalar ifadelerine başvurmuş ve ona isnat ettikleri sözleri tek tek dinlemiş ve kendisine de dinlettirmiştir. Kaynaklara göre uzun tartışmaların sonunda mahkeme, Oğlan Şeyh'in bir zındık ve mülhid olduğu sonucuna varmış ve Şeyhülislam İbn Kemal'in verdiği, Ebussuud Efendi ile Şeyhî Efendi'nin de katıldıkları fetva ile bu genç ve ateşli şeyhi müridleriyle birlikte idama mahkûm etmiştir.

Mahkemenin Oğlan Şeyh'in yargılanması konusunda çok hassas hareket ettiği, sorgulamanın tek celsede bitirilmeyip birkaç celse uzatıldığı, mesele üzerinde uzun uzun tartışıldığı, Ebussuud Efendi'nin buna benzer bir başka mahkeme dolayısıyla (biraz aşağıda bahis konusu edilecek olan Gazanfer Dede hadisesi vesilesiyle) zamanın veziriazamına yazdığı mektubundan anlaşılıyor. Yine bir Bayrâmiyye Melâmîsi şeyhi olan Gazanfer Dede meselesinde bu defa bizzat şeyhülislam olarak mahkemeye katılmış bulunan Ebussuud Efendi, önemli bir tarihi ve hukuki belge niteliğindeki bu mektubunda, Oğlan Şeyh hakkındaki idam kararını nasıl aldıklarım aynen şu satırlarla anlatıyor:

Anın katli emrinde fakîr hadd-i mutâdden hariç tevakkuf ve teenni itmişimdir. Merhum Mevlânâ Şeyhî Çelebi ilhadına hükm itdikden sonra iki üç meclis dahî tevakkuf idüp asla tevcihe mecal kalmayup ihtimal munkatı olmayınca hükm olmamışdır.68

Bu alıntı gösteriyor ki, Ebussuud Efendi, İsmail-i Maşûkî'yi idamdan kurtarmak için elinden gelen gayreti sarf etmiş, davayı normal süreden fazla uzatarak bu genç

adamı kurtarmak için her türlü ihtimali deneyerek birkaç toplantı boyunca bir çıkış yolu aramıştır (nitekim bu çıbş yolunu Gazanfer Dede için bulacaktır). Ancak şahitlerin ifadelerindeki açıklık karşısında Şeyhülislam İbn Kemal'in ve İstanbul kadısı Şeyhî Efendi'nin tutumları buna imkân vermediği gibi, deliller karşısında herhangi bir çıkar yol bulamayan Ebussuud Efendi'nin de sonunda ikna olduğu ve hocasının kararına katıldığı anlaşılmaktadır.

Sonuçta, Melâmîler'in Çelebi Şeyh'i, genç Melâmî kutbu İsmail-i Maşûkî, bu cerbezeli, gözünü budaktan sakınmaz Vahdet-i Mevcûd'çu şeyh, İbn Kemal'in (Melâmî kaynaklarına göre "vakı'a gayr-i mutabık lakin takrirlerine muvafık") fetvası üzerine At Meydam'ndaki çeşme önünde, yanındaki on iki müridiyle beraber, "seyf-i şeriat" ile boynu vurulmak suretiyle idam edilmiş, kesilen başı ve cesedi denize atılmıştır.69

Melânıî geleneği İsmail-i Maşûkî'nin akıbetiyle ilgili olarak, öldürüleceğinin çok önceden babası ve çevresi tarafından bilindiğini nakleder. Mesela, babasının şeyhi Bünyâmin-i Ayâşî'nin, devletin hışmına kurban gideceğini çok önceden bildiği için ona İbrahim Peygamber'in oğlu İsmail'in ismini verdiği söylenir.70 Yine aynı gelenek, Kanuni Sultan Süleyman'ın, Irakeyn seferinden dönüşte Aksaray'a Pîr Ali'yi ziyaret için uğradığında, oğlu İsmail'i yanına alıp İstanbul'a götürmek için izin istediğini, padişahın bu isteğinin altındaki manayı sezen şeyhin, oğlunun akıbetini bilmesine rağmen, kadere boyun eğerek buna izin verdiğini de bildirir.71 Ayrıca İsmail-i Maşûkî'nin, aleyhinde çıkan söylentilerin hayatına mal olacağı tehlikesinden bahsederek İstanbul'dan çıkıp memleketine gitmesini tavsiye eden yakınlarına, "Bize serencamımız işaret ve beşaret olunmuş-dur. Kazaya teslimiz. Akıbet cismimiz gark-ı hûn olacakdır... Emr-i Hak be-her hâl zuhur ider" diye cevap vererek kendi akıbetini önceden bildiğini gösterdiğini Semerâtü'l-Fuâd kaydeder.72 Fakat bize göre İsmail-i Maşûkî'nin kendini ölüme sürükleyen tavrı hakkında tasavvufı zihniyet çerçevesinde makul bir yorumu, Sergüzeşt yazarı yapmaktadır: "Vakt-i şebâbda nail-i kutbiyyet olan mahbûb ve meczûb, emr-i hilâfet kaydına tahammül idemez. Âdetullâh bunun üzerine carîdir."73

Buraya kadar, merhum Gölpınarlı sayesinde bilinmekte olan klasik Melâmî kaynaklarına ve Atâyî'ye dayanarak İsmail-i Maşûkî'nin trajik macerasını özetlemeye çalıştık. Ancak birkaç yıl önce tamamen bir raslantı sonucu ortaya çıkan ve daha önce bildiklerimizi gözden geçirmeyi gerekli kılan yeni bir kaynaktan burada söz etmemiz gerekiyor. Ciddiyetle üzerinde durulması icap eden Mir'Atü'l-Işk adındaki bu yeni kaynak, yine bir Melâmî kaynağıdır; üstelik İsmail-i Maşûkî'nin babasının yakın çevresine mensup bulunduğu için bu ele avuca sığmaz delikanlıyı yakından tanıyan Abdurrahman el-Askerî adlı bir Melâmî dervişinin kaleminden çıkmıştır. Abdurrahman el-Askerî'nin bu eseri, yukarıda özetlediğimiz, klasik Melâmî kaynaklarının verdiği bilgilerin bir kısmını düzeltme gereğini gündeme getiriyor.74 Kronolojik olarak diğer bütün Melâmî kaynaklarından daha eski olması bir yana, yazarın, genç şeyhi kendisine emanet edecek kadar babasının yakını olması, bahsettiği her olayın kesin tarihini vermesi, eserinin değerini artırıyor ve onu itimat edilir kılıyor. Bu yeni kaynak bize yetkili bir kalemden, özellikle İsmail-i Maşûkî'nin, babasıyla ve babasının bazı mürid ve halifeleriyle ilişkileri, İstanbul'a gidişi ve bilhassa oradan Edirne'ye geçişi, İstanbul'daki "irşad" faaliyetleri ve bu faaliyetlerin mahiyeti, idam tarihi hakkında yeni veriler sunuyor, ancak bunun yanında da bazı problemler ortaya çıkarıyor.

Mir'âtü'l-Işk bu genç Melâmî kutbunun asıl adım bize veriyor: Oğlan Şeyh İsmail-i Maşûkî'nin asıl adı Derviş Kemal'dir.75 Böylece "İsmail-i Maşûkî", ikinci ismi olmaktadır. Fakat Derviş Kemal adının başka hiçbir Melâmî kaynağında geçmediğine bakılırsa anlaşılan unutulmuş, takma olan ikinci ismiyle anılmıştır. Yine Mir'âtü'l-Işk\

göre, Melâmîliğin İstanbul'a ayak basması, İsmail-i Maşûkî'nin İstanbul'a yerleşmesinden daha önce, 1532'lerde başlamıştır. Pîr Aliyy-i Aksarâyî oraya önce Baba Hasan adlı bir halifesini, daha sonra Nebî Sûfî isimli bir diğer halifesini göndererek özellikle esnaf içerisinde Melâmîliğin yayılmasını sağlamak için ilk adımları atmıştır. Nebî Sûfi bir süre sonra, aralarında -sonradan Melâmîliğin Edirne kolunun şeyhi olacak olan- halife Pîr Ahmed-i Edirnevî ve yazar Abdurrahman el-Askerî'nin de bulunduğu yeni dervişleriyle beraber 1533'te Aksaray'a şeyhlerini ziyarete gelmiştir.76 Burada bir süre Pîr Aliyy-i Aksarâyî'nin maiyetinde ikamet ettikten sonra, şeyhleri, görevlerine devam etmek üzere dervişlerini tekrar İstanbul'a yollar. Dervişler dönerken, o sıralarda Kayseri'de medresede okumakta olan genç Derviş Kemal'i (İsmail-i Maşûkî)77 kendilerinin başına geçmek ve irşadda bulunmak üzere ısrarla birlikte götürmek istemişlerdir.78 Ancak şeyh (metinden anlaşıldığı kadarıyla) hem mizacına güvenmediğinden, hem gençliği ve tecrübesizliğinden dolayı irşada yetkili görmediğinden, oğlunu istemeye istemeye, irşad faaliyetine kalkışmamak ve yalnızca ilim öğrenmek üzere, özellikle de Pîr Ahmed-i Edirnevî'nin sözünden dışarı çıkmamak şartıyla dervişlerin yanına katıp İstanbul'a yollamıştır.79 Fakat İstanbul'dan gelen -ve muhtemelen kendi gibi genç olan- yeni dervişlerin teşvikleri yüzünden olsa gerek, genç şeyhzade Derviş Kemal, babasının sıkı tenbihlerinin aksine, irşada ehil olduğuna karar vermiş ve Pîr Ahmed-i Edirnevî'nin nasihatlerini dinlemeyerek yolda onunla kavga çıkarmış, kendine uyan dervişlerle beraber 941/1534-35 tarihinde İstanbul'a gelmiştir.80

El-Askerî'nin anlattıklarına bakılırsa, gözü pek genç şeyhzade, ne babasının, ne de halifesi Pîr Ahmed-i Edirnevî'nin nasihatlerine uymuş, konulan sıkı yasağa rağmen, İstanbul'daki muhtelif camilerde "irşad"a başlamıştır. El-Askerî'nin ifadesine göre "irşad"a mezun olmadığı halde inadını sürdüren ve bütün nasihatlara arka çeviren Derviş Kemal, nihayet babasının halifesiyle büsbütün ters düşerek işi düşmanlığa kadar vardırmış,81 bunun üzerine Pîr Ahmed-i Edirnevî, başta Mir'âtü'l-Işk yazarı Abdurrahman el-Askerî olmak üzere, yanına kendi müridlerini alarak memleketi Edirne'ye gitmiş ve orada Melâmîliği yaymaya başlayarak kısa zamanda pek çok mürid edinmiştir. El-Askerî burada İsmail-i Maşükî'nin bu başarıyı kıskandığı için Pîr Ahmed-i Edirnevî'nin arkasından Edirne'ye gittiğini ve onun aleyhinde propaganda yaparak müridlerini kendi tarafına çevirmek için faaliyete giriştiğini, ancak başaramadığını nakletmektedir.82

İş bu kadarla kalmamış, hadise Pîr Aliyy-i Aksarâyî'nin kulağına gitmiştir. Gelen haberden çok rahatsız olan şeyh, bazı dervişlerini yollayarak oğlunu yanına çağırtmışsa da, şeyhzade davete bilerek epeyce geç icabet etmiştir. Sonunda şeyh oğluna tekrar sıkı nasihatlarda bulunmuştur. Oğlunun İstanbul'daki müridlerindeıı bazılarının onu İstanbul'a geri götürmek istemelerine rağmen, bu isteklerini reddetmiş, hatta Pîr Ahmed-i Edirnevî'yi de yanına getirterek oğluyla arasını bulmak istemiş, yine nasihat edip irşadda bulunmasını yasaklayarak oğlunu tekrar onun himayesine vermiştir. Ne var ki şeyhzade yine yan çizmiş ve İstanbul yolunda bir kere daha babasına itaatsizlik edip kavga çıkararak Pîr Ahmed-i Edirnevî'nin ayrılıp yeniden Edirne'ye dönmesine sebep olmuştur.83 El-Askerî onun İstanbul'a bu ikinci gidişinin Kanuni Sultan Süleyman'ın Korfu seferine çıktığı tarihe (943/1537) rastladığım belirtiyor.84 Böylece, eserinde her vesileyle şeyhi Fır Ahmed-i Edirnevî'nin sadık bir müridi olduğunu gösteren el-Askerî'ye göre, Derviş Kemal "öz başına bir râh-i cedîd peyda" eylemiş ve artık İstanbul'da bir Melâmî şeyhi olarak kendine bağlanan mü-ridlerinin başında "irşad" faaliyetlerine devam etmiş, sonra-da söz dinle-mezliğini hayatıyla ödemiş, "nakş-i vücûdı sahîfe-i rüzgârdan tîğ-i cellâd ile hakk" edilmiş ve "nâ-bûd-ı nâ-peydâ" olmuştur.85 Abdurrahman el-Askerî'nin İsmail-i

Maşûkî olayına dair (kanaatimizce biraz taraflılık kokan, ama genelde kabul edilemeyecek gibi görünmeyen) hikâyesi, aslında anlattıklarının olayın "binde biri" bile olmadığını ve muradının sadece "nasihat" olduğunu belirten bir ifadeyle son buluyor.86

Görüldüğü gibi, Mir'âtü'l-Işk bazı noktalara açıklık getiriyor. Bir defa, İsmail-i Maşükî'nin İstanbul'a iki kere gittiğini, üstelik tarihleriyle beraber söylüyor. Ayrıca, Edirne'deki ikametinin ise, rivayete göre Pîr Ahmed-i Edirnevî'nin faaliyetlerini engellemek ve onun denişlerini kendi tarafına çekmek amacını taşıdığını belirtiyor. Halbuki diğer kaynaklar İsmail-i Maşükî'nin bir kere, üstelik Kanuni Sultan Süleyman tarafından (çok muhtemelen rehine olarak) İstanbul'a götürüldüğünü ve onun tarafından bizzat himaye gördüğünü yazmaktadırlar. Belki daha mühim olanı, babasının kendisine "irşad" izni vermemesine, gençlik ve tecrübesizliğini, gözü pekliğini ileri sürerek iki defa men etmesine rağmen, genç şeyhin kendi tasavvuf anlayışını korkusuzca açıklamaya son derece kararlı olmasıdır. İşte bu yüzden çok muhtemeldir ki, Pîr Aliyy-i Aksarâyî aslında oğlunun irşad yapacak kadar bilgi ve tecrübe sahibi olmamasından çok, gençliği, ataklığı ve gözü pekliği sebebiyle Melâmî inançlarını hiç gizlemeden uluorta anlatarak devletin ve ulemanın tepkisini çekmesinden, dolayısıyla hem kendi başına, hem de Melâmî cemaatine bir felaket getirmesine yol açacak olmasından endişe etmiş ve daha çok bu sebeple ona yasak koymak istemiştir.

Bununla beraber, Mir'âtü'l-Işk, İsmail-i Maşûkî'nin hayatını kronolojik olarak aydınlatsa da, ölüm tarihi ve buna bağlı olarak idamına fetva veren şeyhülislamın kimliği başta olmak üzere bazı konularda ortaya birtakım problemler de koyuyor. El-Askerî'ye bakılırsa, îsmail-i Maşûkî'nin idamını 945/1538-39'a yerleştirmek gerekiyor. Oysa -yukarıda görüldüğü gibi- istisnasız bütün kaynaklar 935/1529 tarihini veriyorlar. İsmail E. Erünsal ise makalesinde Mir'âtü'l-Işk'z. dayanarak 1539 tarihini benimsemekte, diğer kaynakların ve onlara tabi olan araştırmacıların verdiği 935/1529 tarihinin yanlış olduğu görüşünü ileri sürmekte, M. Akdağ'ın da doğru olarak 945/1538-39 tarihini kabul ettiğini örnek göstermektedir.87 Aslında bu konuda ilk araştırmanın sahibi merhum A. Gölpınar-lı'nın da, Melâmîlik ve Melâmîler\n basma nüshasının sayfa kenarlarında sonradan yaptığı eklemelerde İsmail-i Maşûkî'nin idam tarihini 945 olarak düzelttiği dikkati çekiyor.88

Atâyî'nin genç kutbun doğum tarihi olarak verdiği 914/1508-09 tarihine itibar edilirse, İsmail-i Maşûkî'nin idam edildiği zaman otuz yaşları dolaylarında olması gerekiyor. Oysa klasik Melâmî kaynakları onun hayatının on dokuz yaş dolaylarında sona erdiğini bildirirler; Mir'âtü'l-Işk'fa. da açıktan olmasa bile, bu kayıtlan doğrulayan ifadeler vardır. Ayrıca Oğlan Şeyh lakabı da onun otuz yaşlarından çok daha genç olduğunu gösteriyor. Bu takdirde Atâyî'nin, genç şeyhzadenin idam tarihinde yanıldığı gibi, doğum tarihi konusunda da yanıldığını, doğru doğum tarihinin muhtemelen 1519-20 olduğunu kabul etmek gerekecektir.

İş bu kadarla bitmemektedir. İsmail-i Maşûkî'nin idam tarihinin 945/1539 kabul edilmesi halinde, idamına fetva veren şeyhülislamın, Atâyî'nin söylediği ve onu esas alan (kendimiz dahil) bütün araştırmacıların kabul ettiği gibi İbn Kemal değil (zira İbn Kemal'in 1535'te vefat ettiği kesin olarak bellidir), bir başkasının olması gerekiyor. Nitekim Erünsal ve Öngören de bu noktayı vurgulamışlardır.89 Bu demektir ki, İbn Kemal, el-Askerî'nin kaydına göre İsmail-i Maşûkî'nin 1537'ye rastlayan ikinci İstanbul seferinden iki yıl önce ölmüştür. Bu itibarla söz konusu fetvayı verenin İbn Kemal değil, 21 Şubat 1539'da vefat eden Sadullah Sadî Çelebi'nin yerine şeyhülislamlığa getirilen ve 1542'de azledilen Çivizâde oğlu Muhyiddin Mehmed Efendi olması gerekiyor.

Oysa Atâyî'nin Zeyl-i Şakâytk'mdz nakledilen şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin Şeyh Hamza Bâlî ile ilgili fetvası ortadadır: "Üstadım Fâzıl-ı Rûm İbn Kemal merhum fetvasıyla kati olan İsmail'in katli zendeka ve il-hada bina olunmuş idi. Şeyh Hamza dahî ol tarîkde ise katli meşrudur."90 Görüldüğü gibi burada Ebussuud Efendi, üstelik kendisinin de hazır bulunduğu İsmail-i Maşûkî'nin mahkemesinde fetvayı verenin, o zaman şeyhülislam olan hocası İbn Kemal olduğunu açıkça söylemektedir. Eğer İsmail-i Maşûkî gerçekten 1539'da idam edildiyse, o zaman Atâyî'nin bu kaydı ne olacaktır?

İşte burada, aşağıda İsmail-i Maşûkî'nin düşüncelerini incelerken bahis konusu edeceğimiz, daha önce de zikri geçen mahkeme sicil kaydı problemi çözüyor. Bu sicilde mevcut tarih, ayıyla günüyle 20 Zilhicce 945 (9 Mayıs 1539) Cuma gibi kesin bir tarihtir. Söz konusu bu sicillin üzerindeki tarih olan 945'in "4" rakamı -ekler kısmındaki tıpkıbasımında da görüleceği gibi- net okunur bir şekilde olmayıp karalanmıştır ve ilk bakışta "3"e çok benzemektedir. Nitekim biz de vaktiyle -muhakkak ki Atâyî'nin ve Melâmî kaynaklarının etkisiyle- bunu "3", dolayısıyla tarihi 935 olarak okumuş ve 20 Zilhicce 935 (25 Ağustos 1529) olarak zikretmiştik.91 Merhum Akdağ ise, Erünsal'ın belirttiği gibi gerçekten bu tarihi doğru olarak 945 okumuş ve kitabında bunun miladi karşılığı olan 1539'u vermiştir.92 Nitekim 20 Zilhicce 935 (25 Ağustos 1529) tarihi cumaya değil, çarşambaya rastlamaktadır. Buna mukabil 20 Zilhicce 945 tarihi ise gerçekten 9 Mayıs 1539 cuma gününe karşılık gelmektedir. Bu suretle Mir'âtü'l-Işk gibi bir görgü şahidinin kaleminden çıkmış birinci elden bir kaynağın verdiği kronoloji, bizzat resmi bir belge tarafından da doğrulanmaktadır. Bu durumda Mustafa Akdağ ve İsmail Erünsal doğru tarihi vermişlerdir. Böyle olunca Atâyî'nin yukarıya aldığımız kaydı, kesin görünümüne rağmen geçerliliğini yitirmektedir.

Her durumda, Oğlan Şeyh İsmail-i Maşûkî'nin trajik sonu, henüz yirmi yaşında bir genç olması sebebiyle de bir kısım halk arasında büyük bir üzüntüyle karşılanmış ve kısa zamanda zulmen katledildiğini vurgulayan, defnolunduğu yere nur indiğini bildiren birtakım menkabelerin çıkmasına yol açmıştır.93 Hatta müellif Atâyî de mesele hakkında "Ve'1-ilmü ind'Allâhi'l-Alîmi'l-Habîr" diyerek genç şeyhin idamının yerindeliğinden şüphe duyduğunu ve hakiki mahiyetini bilemediğini adeta göstermek ister.94

Sözü edilen menkabeler, İsmail-i Maşûkî'nin vefatının kamuoyunda tasvip görmediğinin bir göstergesi olarak anlamlıdır. Ölümünden yıllar sonra bile, fikirlerinin yalnız müridleri arasında değil, bir kısım halk arasında da hâlâ tasvip görüp taraftar topladığı, Ebussuud Efendi'nin bir fetvasından ve bir mühimme kaydından anlaşılıyor. Ebussuud Efendi'nin fetvalarını ihtiva eden mecmualarda yer alan, "Sabıktan katlolunan Oğlan Şeyh dedikleri şahıs zulmen katlolundu diyen Zeyd'e ne lâzım gelir? El-Cevap: Anın mezhebinde ise katlolunur"95 fetvası, olayın yıllar sonra bile hâlâ tartışıldığını, dolayısıyla halk arasında İsmail-i Maşûkî'yi savunanların bulunduğunu gösterir. Nitekim 27 Cemâziyelâhir 967/25 Mart 1560 tarihli bir mühimme kaydı da, olaydan yirmi bir yıl sonra bile şeyhin müridlerinin İstanbul havalisinde köy köy dolaşıp faaliyette bulunduklarını, hükümetin bunları çok sıkı takip ettiğini gösteriyor.96

Çelebi Şeyh, yahut Oğlan Şeyh İsmail-i Maşûkî'nin fikir ve inançlarına, camilerdeki vaazlarında bahsettiği konulara gelince, ne resmi Osmanlı kaynakları, ne de bizzat Melâmî kaynakları bunlardan söz ediyorlar. Dolayısıyla bunları bize doğrudan aktarabilecek nitelikte yalnızca üç belge bahis konusudur: Birincisi, şeyhülislam İbn Kemal'in, Oğlan Şeyh İsmail-i Maşûkî'nin, sûfılerin raks ve deveranının helal ve bir ibadet olduğuna dair savundukları görüşe karşı kaleme aldığı Risale fi Tahkîki'l-Hakk

ve İbtâ-li'r-Re'yi's-Sûfiyye fi'r-Raks ve'd-Deverân (Gerçeğin Araştırılması ve Raks ve Deveran Konusunda Sûfiler'in Görüşünün İptaline Dair Risale) adlı eseridir.97 Şeyhülislam burada, sûfıyye geleneğinde genellikle bir ibadet gibi telakki olunan raks ve deveranı şiddetle reddetmektedir. İkinci belge ise, bizzat söz konusu katil fetvası olup metnini görebilmek henüz mümkün olmamıştır. Bu sebeple orada şeyhin idamını gerektiren fikir ve sözler, hareketler olarak nelerin yer aldığını bilmiyoruz. Ancak, o sıralar Sahn müderrisi olup aynı mahkemede bulunan ve yukarıda bu konudaki mektubundan söz edilen Ebussuud Efendi'nin bu meseleye dair fetva metinleri elimizdedir. Kendi babası Şeyh Muhyiddîn Yavsı'nin de muhtemelen Bayrâmiyye Melâmîliği'ne yakın olması dolayısıyla Oğlan Şeyh'i idamdan kurtarabilmek için epeyce gayret sarf eden, ancak herhalde ortaya konulan şahadetler sebebiyle başarıya ulaşamayan Ebussuud Efendi'nin bu meseleye dair fetvaları, bir dereceye kadar bize yardımcı oluyor. Bu fetvalarda İsmail-i Maşûkî'ye yöneltilen en önemli ithamlardan biri, kendisinin raks ve deveran\n helal olduğunu ve ibadet yerine geçtiğini iddia etmesi, ayrıca bu iddiasını bazı âyet ve hadisleri kullanarak "Allah'a ve Peygam-ber'e iftira yoluyla" ispata kalkışmasıdır. Ebussuud Efendi'ye göre, İsmail-i Maşûkî bu kadarla kalmayarak haram olduğunu bile bile "ulema ehl-i zevkin esrarına muttali değildir" diyerek fıkıh hükümlerini reddedip bildiğinde ısrar etmiş, böylece zındık olarak katledilmeye müstahak olmuştur.98 Daha önce söylediğimiz gibi, Ebussuud Efendi de sonunda, kurtulması için o kadar uğraştığı bu genç şeyhin, gerek kendi pervasız ifadeleri, gerekse şahitlerin sözleri karşısında idamına rıza göstermek zorunda kalmıştır.

Üçüncü belge ise, şeyhi yargılayan mahkemenin sicil kaydıdır. Bugün halen İstanbul Şer'iye Sicilleri Arşivi'nde Evkaf-ı Hümâyun Müfettişliği Sicilleri kısmında 4/2 numarada kayıtlı defterin 35. sayfasında yer alan bu sicil suretinden (bir özetini aktararak) ilk bahseden, merhum Mustafa Ak-dağ'dır." Osmanlı din ve düşünce tarihi bakımından olduğu kadar, hukuk tarihi bakımından da bir değere sahip olan tek sayfalık bu önemli belge, ne yazık ki sadece mahkemede şahit olarak bulunan sekiz kişinin isim ve ifadelerini ihtiva ediyor. Tipik Osmanlı mahkeme sicil kaydı geleneğine tamamen uygun olan bu ilginç belgeden, şahitlerin ifadelerini İsmail-i Maşûkî'nin huzurunda verdikleri, ayrıca, "kendünün etbâı dahî muvacehesinde şehâdet itdiler" cümlesinden anlaşıldığı kadarıyla, (her ne kadar diğer şahitler gibi isimleri birer birer kaydedilmiş olmasa da) kendi mü-ridlerinden bazılarının da şahitlik ettikleri anlaşılıyor, fakat onun bu ifadelere verdiği karşılıklar maalesef sicilde yer almıyor. Kim oldukları hakkında herhangi bir bilgiye rastlayamadığımız şahitler sırasıyla şunlardır: 286

1. Derviş Muhammed b. Abdülganî
2. Muhyiddîn
3. Şeyh Alâeddîn b. Nasuh
4. Hacı Turak (Durak)
5. Mevlânâ Hayreddîn b. Karaca >
6. Hasan b. Abdullah
7. Muslihuddîn b. Ahmed •:¦
8. Behlûl b. Hüseyin.

Metinde görüldüğü kadarıyla, Muhyiddîn'in beş, Hacı Turak'ın üç, diğerlerinin ise birer konuda ifadelerine başvurulmuştur. İsimleri zikredilen bu şahitlerin ifadelerinde yer alıp Oğlan Şeyh İsmail-i Maşûki'ye atfedilen iddialar şöyle sıralanıyor:

1) İnsanın kadîm olduğu,
2) İnsanın insan olduktan sonra kendisine hiçbir şeyin haram olmayacağı,
3) Babasının kutb, kendisinin mehdî olduğu, kendilerine inanmayanların imanlarının sağlam olmadığı,

4) Şeriatın haram dediği şeylerin helal olduğu,
5) Hz. Musa için "küstah Musa" dediği,
6) Namaz kılanların Cennet'i görmek maksadıyla kıldıkları, "Cennet'e biz merkebimizi bağlamayız" dediği,
7) "Sücî (Şarap) aşk kamışıdır, cezbe-i ilahidir; bunlarda herhangi bir sakınca yoktur, mümine helaldir" dediği,
8) "Yemek, içmek, yatmak, uyumak hepsi ibadettir" dediği,
9) "Oruç, zekât, hac insanlara cürüm için gelmiştir. Bunların bir anlamı yoktur; Mümin olana yılda iki bayram namazı kâfidir. Gerisi avam içindir; birbirinin semerini yememeleri için emrolunmuştur" dediği,
10) İki bayram namazında "secde yerinde beni görün" dediği,
11) "Zina ve livatada bir sakınca yoktur; bunlar aşkın lezzetidir" dediği,
12) "Her kişi Tanrı'dır; her suretten görünen odur" dediği,
13) "Ruh bir bedenden çıkar, bir bedene göçer" dediği,
14) "Kabir azabı, soru, hesap yoktur" dediği,
15) "Ehlullah'ın ardında iki rekat namaz kılmak yeterlidir" dediği,
16) "Kutb, başı Arş'da ayağı Ferş'de on sekiz bin âleme doludur. Asıl Tanrı bu kimsedir" dediği,
17) Müridlerine "karılarınız, oğlanınız ve cariyeniz size helaldir. Bunların cümlesi ise ehlullaha helaldir" dediği,
18) "Görünen Tanrı'ya tapmak gerekir" dediği,
19) "Oğulu, kızı yaratan insanın kendisidir. Kişi bir kadına varır; onunla birleşir; doğan çocuğu Allah yarattı denir; oysa insan kendisi yaratmıştır" dediği.

İşte, İsmail-i Maşûkî'nin muhtelif defalar dile getirdiği ileri sürülen fikirleri sicil kaydında böyle sıralanıyor. Ancak, bunların gerçekten İsmail-i Maşûkî'nin ağzından çıktığı gibi mi ifade olunduğu, yani gerçekten onun düşüncelerini mi yansıttığı, yoksa şahitlerin kendi anladıkları veya kasten tahrif ettikleri biçimde mi nakledildiği sorusu hemen akla geldiği gibi, buna ek olarak, şahitlerin kimlikleri, amaçlan, zihniyetleri de tartışılması gereken bir mesele olarak ortaya çıkıyor. Ne var ki bu soruların cevabı şimdilik açıkta kalacağa benziyor. Bununla beraber mahkeme heyetinin, -her ne kadar sicilde yer almasa da- karşılarında duran şeyhi dinlemeden, savunmasını almadan, sırf şahitlerin ifadelerine dayanarak hemen idam kararı almış olduklarını düşünmek -özellikle de Ebussuud Efendi'nin mektubunda beyan ettiği hassasiyet göz önünde bulundurulduğu takdirde pek mantıklı görünmüyor. Muhtemelen bahse konu fikirlerin İsmail-i Maşûkî tarafından da -tıpkı Molla Kâbız, Nadajlı Sarı Abdurrahman ve Lârî Mehmed Efendi örneklerinde olduğu gibi- bizzat cesurca ve ısrarla savunulduğunu düşünmek yanlış olmasa gerektir. Aksi halde, Molla Lûtfî meselesindeki gibi, İsmail-i Maşûkî'nin bu isnatları ısrarla reddetmiş olduğuna dair beyanlarını da bilmemiz gerekirdi.

Bununla beraber, gerçekten İsmail-i Maşûkî tarafından ileri sürülüp sürülmedikleri konusunu bir kenara bırakarak, belgede yazılı oldukları biçimiyle bu iddiaları kısa bir analize tabi tutmak gerektiğinde şunları söyleyebiliriz: Bir defa bunlar, Osmanlı Devleti'nin resmi mezhebi olan Sünni İslam'ın toptan reddi anlamına gelmektedir. Çünkü açıkça görüldüğü üzere,

1) İslam'ın o kadar hassasiyetle üzerinde durduğu tevhid inancına karşı çıkılmakta, Tanrı'nın gerçekte insandan başka bir şey olmadığı, görünmeyen değil, "görünen Tanrı'ya", yani kutba tapılması gerektiği çok net bir biçimde ifade edilmektedir. Gerçek yaratıcının da bu sebeple insanın, daha doğrusu kutbun kendisi olduğu yine açıkça söylenmek suretiyle temel İslam inançlarının en başında yer alan en önemli kavram, tevhid reddedilmektedir.

2) İslam'ın Hesap, Kabir azabı, Haşr ü neşr, dolayısıyla Kıyamet ve ahiret inancı gibi, bir temel inancı daha reddedilmekte, onun yerine ruh göçüne, yani tenasühe (reincarnation) inanılmaktadır.
3) Bütün İslami helal ve haram kavramlarına karşı çıkılarak tam bir ibâha anlayışı ortaya konulmakta, özellikle zina ve livata konularındaki hükümle insana sonsuz bir cinsel özgürlük tanınmaktadır.
4) Ayrıca İslam'ın beş temel şartından dördünü teşkil eden ibadet anlayışı da reddedilerek namaz, oruç, hac, zekât gibi alışılagelmiş ibadetlerin sıradan insanlar için söz konusu olduğu belirtilmekte, yalnızca iki bayram namazı yeterli görülmekte, o da kutb için ibadet olarak değerlendirilmektedir.
A. Gölpınarlı'nın Melâmî geleneğinden naklen İsmail-i Maşûkî hakkında yazdıkları, bu fikirlerin gerçekten onun tarafından propaganda edilmiş olabileceği ihtimalini güçlendiriyor. Gölpınarlı'ya göre, Melâmiler arasında şeyhten müride aktarda aktarıla intikal eden rivayetlere göre, İsmail-i Maşûkî müridlerine zikir yaptırırken "Allah! Allah!" yerine "Allah'ım! Allah'ım!" dedirtmekteydi. Gölpınarh bu kelimelerdeki cinasa dikkat çekiyor.100 Yani bu rivayet, şeyhin müridlerini bu kelimelerle zikrettirmek suretiyle kendisinin Allah olduğu inancını vurguladığını anlatmak istemektedir. Zaten bu, yukarıda tartışılan kutb anlayışına da aynen uymaktadır. Nitekim Gölpınarlı'nın yayımladığı bir manzumesinde de İsmail-i Maşûkî,
Ayn-ı Hak oldı vücûdum kaçma ey Hak sureti Hak ile Hak olagör, gel vehmi ko, Şeytandır
ifadesiyle tıpkı Hallâc-ı Mansûr gibi "Ene'1-Hakk" demek istiyor.101
Bu kadar güçlü bir hulul inancının Bayrâmiyye Melâmîliği'nin hemen hemen en önemli karakteristiği olduğunu söyleyebiliriz. Bu inancın tekel-lüfsüz, açık açık defalarca ifade edildiği önemli bir belge grubuna sahibiz ki, bu belge grubu, "Oğlan Şeyh" yahut "Oğlanlar Şeyhi" İbrahim Efen-di'nin eserleridir. Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi'nin (ö. 1655) özellikle Kutbiyye-i Dil-i Dânâ veya Kasîde-i Dil-i Dânâ diye tanınan manzum eseri bu konuda büyük bir önem arzeder. İbrahim Efendi aynen şöyle diyor:
Benim Allah'lığım abdiyyetim ile olur hâsıl
Allahım olmasa kaide zuhurum eylerim ihfâ
Ben ol zâtım ki îsâ'lık Muhammed'lik sıfatımdır
Sıfatımdan görinür zât-ı pâkim nûr-ı bî-hemtâ102 '
Görüldüğü gibi Oğlan Şeyh İbrahim Efendi hulule kail olduğunu burada açık bir ifadeyle belirtiyor. Dolayısıyla İsmail-i Maşûkî'nin de Melâmî kutbu olarak böyle bir inancı dile getirmiş olması kuvvetle muhtemeldir.
Böyle olunca, dönemin Osmanlı toplumunda, üstelik imparatorluğun başkentinde bu inançların propaganda edilmesinin ne büyük gürültülere yol açacağı kolayca tahayyül edilebilir. İsmail-i Maşûkî'nin bu fikirlerinin sıradan cahil insanlara son derece çekici gelmiş olması, onları yanlış birtakım hareketlere ve taşkınlıklara sevk etmiş bulunması her zaman için mümkündü, ki herhalde gerçekte de böyle olmuş olmalıdır. Mustafa Ak-dağ, İsmail-i Maşûkî'ye atfedilen yukarıdaki iddiaların, mahkemede bulunan tanıkların ifadeleriyle sabit olduğunu belirttikten sonra, şeyhin, yalnız dini inançları değil, toplumsal ahlâk kurumlarını ve kurallarını da yıkmak amacını taşıdığını belirtir. Ona göre şeyh, bu fikirleriyle esası tasavvufa dayanan toplumsal bir anarşi yaratacak kadar ileri gitmiştir. Öyle ki, onun bu fikirleri birçok kimse tarafından münakaşa olunuyor ve İslam'ın esaslarını kökünden değiştirmek için dayanak olarak kullanılıyordu.103
Sicil kayıtlarında dikkati çeken bir başka ilginç nokta da, İsmail-i Maşûkî'nin babasını kutb, kendisini mehdî olarak nitelemesidir. Bu ifade biçimi, bu sözün henüz babası Pîr

Aliyy-i Aksarâyî hayattayken söylendiğini gösteriyor. Fakat asıl önemlisi, Bayrâmiyye Melâmîliği'nin temel doktrininin, yani kutbluk ve mehdîlik inancının, en yetkili ağızdan dile getirilmiş olmasıdır.
Aslında, sicilde yer alan iddiaların, münhasıran ulûhiyyet meselesi, ahi-ret inancı ve belki ibadetlere dair olanlarının vâki olduğu, zina, livata, müridlerin eşlerinin "ehlullah"a helal olması vb meselelerin ise, İsmail-i Maşûkî aleyhinde kamuoyu oluşturarak toplumun çok hassas olduğu bu konularda hem halkın, hem de merkezi yönetimin tepkisini çekmeye, dolayısıyla pekâlâ olayın vehametini artırmaya yönelik propagandalar olabileceği de düşünülebilir.
2. Hamza Bâlî (ö. 1561) ve Hamzavîler
Şeyh Hamza Bâlî, yahut Melâmiyye geleneğindeki meşhur ismiyle Sultan Hamza, Melâmî hareketini nihai olarak Orta Anadolu'dan Rumeli topraklarına taşıyan önder ve yalnız Melâmîliğin değil, belki bütün bir Osmanlı sûfiliği tarihinin, mistik bir ideolojiye dayalı en ilginç toplumsal hareketlerinden birinin başlatıcısı olarak dikkati çekiyor. Bu sebeple hiçbir Melâmî şeyhinin onun kadar Osmanlı resmi belgelerine yansımadığını da söyleyebiliriz. Özellikle Hamza Bâlî ve müridlerinin faaliyetleriyle ilgili mühimme defterlerindeki bazı kayıtlar dikkat çekicidir; bunlar ilk defa 290 merhum Tayyip Okiç tarafından, Hamza Bâlî ve Hamzavîlik'le ilgili bir çalışmasında söz konusu edilmiştir.104 Aşağıda geniş olarak ele alınacağı üzere bu kayıtlar, Hamza Bâlî'nin önderliğindeki Melâmî hareketinin ne kadar geniş boyutlara ulaştığını göstermeleri itibariyle önemlidirler.
Melâmî kutbları arasında çok saygın bir yere sahip olup Melâmîliğin tarihini köklü bir şekilde etkileyen Boşnak kökenli bu ilginç şahsiyet hakkında105 Melâmî kaynaklarıyla öteki Osmanlı kaynakları arasında her zaman olduğu gibi uyuşmazlık mevcuttur. Melâmî kaynaklarında verilen bilgiler açık değildir. Hamza Bâlî hakında en teferruatlı bilgi Sergüzeşttedir. Buradaki metnin diğer bütün Melâmî metinlerine kaynaklık ettiği anlaşılıyor. Melâmîliğin temel kaynaklarından olan Semerâtü'l-Fuâd'da ise, öteki Melâmî kutblarına ayrılan yerlerin aksine, Hamza Bâlî'den ancak birkaç satırla bahsedilmiştir.
Melâmî geleneği, asıl adının Bâlî olup Hamza isminin kendisine, İslam'ın ilk şehidi Peygamber'in amcası Hz. Hamza'dan kinaye olarak, ileride şehit edileceğine işaret etmek üzere, şeyhi Hüsânıeddîn-i Ankaravî tarafından verildiğini bildiriyor.106 Tayyip Okiç, iki Boşnak araştırmacıdan naklen, Hamza Bâlî'nin, Bosna'nın Vlasenitza nahiyesine bağlı Orlovici köyünde doğduğunu ve vaktiyle dönemin Osmanlı sultanı tarafından bu köy kendisine bağışlanan Şeyh Hamza'nın soyundan geldiğini bildiriyor.107 Alexandre Lopasic ise daha ilginç bir iddiayı ortaya atarak onun Şeyh Hamza'nın torunu yahut Şeyh Hamza'nın mühtedi kölesi Hasan b. Abdullah'ın oğlu olduğunu yazıyor.108 Serjjüze?t\eki kayıtlardan anlaşıldığına göre, Hamza Bâlî memleketi Bosna'dan ayrılıp İstanbul'a gelmiş, bazı vezirlerin hizmetinde bulunmuş avamdan bir kişidir.109 Yine Tayyip Okiç'in, Hammer'den naklen kaydettiğine göre, Hamza Bâlî'nin yanında çalıştığı bu vezirlerden biri de Pertev Paşa'dır.110 Tasavvufa olan eğilimi, onda aşırı derecede riyazata düşkünlük yaratmış olmalıdır.111 Belki coşkun bir meczup karakterden kaynaklanan bu eğiliminin şevkiyle Hüsâ-meddîn-i Ankaravî'ye intisap etmiş olduğu tahmin edilebilir. Ancak gerçekte bu intisabın nasıl ve hangi sebepler saikiyle gerçekleştiğine dair kaynaklarda herhangi bir açıklık yoktur. Bununla beraber bu olay, Melâmîliğin Hamza Bâlî'den daha evvel, muhtemelen İsmail-i Maşûkî ve Ahmed-i Sârban zamanında Bosna havalisinde yayılmaya başladığını göstermesi bakımından önemli bir ipucudur. Öyle anlaşılıyor ki Melâmîlik adı geçen bu kutblar zamanından beri buralarda oldukça hüsnü kabul görmüştür. Çok muhtemeldir ki Hamza Bâlî de başlangıçta memleketindeki Melâmî

dervişleri aracılığıyla bu yola ilgi duymuş ve Hüsâmeddîıı-i Ankaravî'ye bu vasıta ile ulaşmıştır. Hamza Bâlî şeyhine intisap ettikten sonra, kısa zamanda yükselerek ileri gelen halifelerden biri olmuş,112 daha sonra muhtemelen şeyhinin idamıyla memleketine dönüp Melâmîliği yaymaya girişmiştir. İşte onun asıl macerası da bu tarihten itibaren başlamaktadır.

Semerâtü'l-Fuâd yazarı onun için "ziyade meczup ve müstağrak" sıfatlarını kullanırken,113 Lâlîzâde "sermest-i bâde-i mahabbet" olduğunu yazıyor.114 Bu ifadeler, Hamza Bâlî'nin güçlü cezbe sahibi (ekstatik) bir sûfı olduğunu belirlediği gibi, kanaatimizce hem temasta bulunduğu kimseleri nasıl etkisi altına alabildiğini, hem de tavır ve hareketlerindeki pervasızlığının sebebini bir dereceye kadar açıklar. Nitekim Sergüzeşt yazarı, Hamza Bâlî'nin kısa zamanda etrafına birçok mürid toplayarak Bosna ve Hersek havalisinde Melâmîliği yayma faaliyetlerinde gösterdiği başarıyı, bu kuvvetli cezbesine bağlıyor. Onun anlattıklarına bakılırsa, şeyhin propaganda yöntemi de çok dikkat çekicidir. Rivayete göre, Hamza Bâlî, özellikle meyhaneleri dolaşarak insanlarla konuşup onları "bevl-i Şeytan" (Şeytanın idrarı) olan içki yerine, "ilahi aşkın bâdesi"ni içmeye davet ediyordu. Rivayete göre, dinleyenlerin ikna olmamaları mümkün değildi; hemen ona bağlanıyorlardı.115 Sergüzeştteki bu bilgi eğer gerçeği yansıtıyorsa, bu cezbeli Melâmî şeyhinin tıpkı Molla Kâbız'a benzer bir propaganda yöntemi uyguladığını ve fikirlerine muhatap olarak yalnız be- uru seviyedeki bazı insanları değil, münhasıran sıradan cahil insanları da aldığını gösteriyor.

Hamza Bâlî'nin Bosna'da Melâmîliği yaymadaki bu başarısı yalnız Melâmî kaynaklarının bir rivayeti değil, mühimme kayıtlarının da ortaya çıkardığı önemli bir olay olduğu için, üzerinde biraz durmak gerekiyor. O gerçekten, Lâlîzâde'nin dediği gibi, sadece güçlü cezbesi sayesinde mi meyhanelerdeki sıradan cahil insanları kendisine mürid olmağa ikna ediyordu, yoksa daha derinde başka faktörler mi söz konusuydu? Kanaatimizce bu cezbeli Melâmî kutbunun başarısında, kendisinin asıl faaliyet alanları olan Burgos, Hayrabolu, İzvornik, Rodoscuk vb bölgelerin ağırlıklı olarak yer aldığı Bosna ve Hersek sancaklarındaki elverişli zeminin, daha doğrusu, Bosna ve Hersek'in dini-sosyal yapısının önemli bir yeri olmalıdır.

Bu bölge ortaçağlarda İspanya'ya kadar, güneydoğu ve güney Avrupa mıntıkaları, Balkanlar ve Batı Anadolu'dan Cathare, Patarin, Albigeois, Vaudois gibi isimlerle yayılmış Bulgaristan kökenli heretik bir Hıristiyan mezhebi olan Bogomilizm hareketinin merkezlerinden biriydi.116 Bogomilizm, esasında 6. yüzyılda Bizans İmparatorluğu'nun Orta ve Doğu Anadolu eyaletlerinde ortaya çıkmıştı; geniş ölçüde Manihe-izm'in popüler Hıristiyanlıkla karışmış düalist heretik bir yorumuydu. Bizans merkezi yönetimine karşı uzun süre direnen Pavlosçuluk (Polisya-nizm) yahut Pavlakî hareketinin 9. yüzyılda Balkanlar'a sürülmesiyle oluşmuş, buralarda resmi mezhep olan Ortodoksluk karşısında halk kitleleri arasında epeyce taraftar bulmuştu. Tıpkı Polisyanizm gibi, "ilahi bir kurtarıcının geleceğine olan inancı, yani mesiyanizmi, doktrininin temeli yapan düalist bir mezhepti.117 Bogomilizm'in bu karakteristiğine bilhassa dikkat etmemiz gerekiyor; çünkü bu noktanın Melâmîliğin de en belirgin vasfını oluşturduğunu yukarıda göstermeye çalışmıştık.

İşte, Melâmîliğin Bosna ve Hersek bölgelerinde böyle kuvvetle yerle-şebilmesinin; bu arada Hamza Bâlî'nin faaliyetlerinde başarılı olmasının asıl sebebini kanaatimizce bu çerçevede aramak gerekir. Nitekim Tayyip Okiç'in Bogomilizm'in münhasıran Bosna ve Hersek'te Osmanlı dönemine ait izlerini tespit maksadıyla Osmanlı arşiv belgeleri üzerinde gerçekleştirdiği mühim araştırma, bizim bu düşüncemizi güçlendirecek bir nitelik arzediyor. Ankara Tapu Kadastro ve İstanbul Başbakanlık Arşivle-ri'ndeki Bosna eyaletinin muhtelif sancaklarına ait 15. ve 16. yüzyıl tahrir defterlerine

dayanan bu çok faydalı araştırmada, Bogomiller'in oturdukları bölgeler birer birer tesbit edilmiştir.118 Bunlar Osmanlı döneminde bile Bosna ve Hersek'teki Hıristiyan halk arasında henüz Müslümanlığı kabul
etmemiş hâlâ hatırı sayılır miktarda Bogomiller'in bulunduğunu gösteriyor. Bu itibarla, doktrininin temelinde "ilahi kurtarıcı"ya imanı emreden, yani son tahlilde mesiyanik bir karakter arzeden Bogomilist geleneğin, Bosna ve Hersek yöresinde Osmanlı fetihlerine paralel olarak İslam'ın kabulünden sonra da çok güçlü bir mehdîcilik şeklinde (Melâmîliğin kutb-mcbâî prensibiyle kolayca özdeşleşmiş bir halde) devam ettiğini tahmin etmek herhalde yanlış olmasa gerektir. İşte öyle sanıyoruz ki, resmi veya gayri resmi Osmanlı kaynaklarıyla Melâmî kaynaklarında anlatılan Bosna ve Hersek yöresinde Hamza Bâlî'nin öncülük ettiği olaylar bu meseleyle çok yakından ilgili bulunmalıdır.

Melâmî geleneğine göre, Hamza Bâlî, Bosna uleması ve tarikat şeyhleri tarafından kıskançlık sebebiyle, "Bir ümmî âdemdir, tevbe-i müride kadir değildir" denilerek küçümsenmiş ve gösterdiği kerametler "istidrac"a yorulmuştur. Etrafında toplananların kalabalıklığı onları ürkütmüş, "Bir fesada müeddî ola. Mukaddemce tedâriki elzemdir" talebiyle tutuklattırıl-ması istenmiş, böylece bu "fesad"ın önüne geçileceği düşünülmüştür. Bunun üzerine Bosna kadısı durumu Divan-ı Hümâyun'a bildirerek meselenin tahkiki için müfettiş istemiş, yürütülen tahkikat sonucu Hamza Bâlî tutuklanarak muhakeme edilmek üzere İstanbul'a gönderilmiştir. 294 Şeyhin başkente gelişi büyük bir olay olmuş, halk arasında onun lehinde veya aleyhinde bir sürü dedikodu alıp yürümüş, Şeyh hakkında birçok yalanlar uydurulmuştur. Divan-ı Hümâyun tarafından olayı tahkike memur edilip Hamza Bâlî'yi İstanbul'a getirmekle görevli olan "mübaşir" ise, yalnızca Bosna'da duyduğu dedikoduları mahkemeye aktarmakla yetinmiştir. Sonuçta mahkeme Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin fetvasına dayanarak Hamza Bâlî'yi idama mahkûm etmiştir.119 Görüldüğü gibi, sonuç olarak Melâmî geleneği, Hamza Bâlî'yi -Lâlîzâde'nin aynen kullandığı deyimle- bir "ifk ü iftira" yüzünden devletin adaletsizliğine ve zulmüne kurban gitmiş büyük bir zat olarak değerlendirmektedir.

Diğer kaynaklara göreyse, çok farklı bir durum söz konusudur. Pek çok meselede gerçekten tarafsız olmaya çalışan tutumuyla güvenilir bir kaynak olduğunu ispat etmiş bulunan Atâyî'ye göre, kendilerini Hamza Bâlî'ye nispet eden bazı müridler, Bosna'da birtakım saf ve cahil insanları "tarikat ve hakikat" adına yoldan çıkarmışlar, "perde-i şerîati kaldırup dâ-hil-i dâire-i vüs'at-i ibâhat olmuşlar" ve yaydıkları bâtıl fikirleriyle bölgede gerçekten bir karmaşaya sebebiyet vermişlerdi.120 Zeyl-i Şakayık yazarı, Hamza Bâlî'nin biyografisine ayırdığı kısımda da, onun "şer'-i şerife nâmülayim ahvâli zuhur eylediğini" kaydediyor.121 Görüldüğü gibi Atâyî, Bosna yöresinde şeriat yasaklarının ihlal edildiğini gösteren bazı olayların vuku bulduğunu, ancak bunu yapan kişilerin gerçekte Hamza Bâlî'nin müridleri olup olmadığı şüpheli birtakım kişiler olduğunu ima ederek Hamza Bâlî'yi zan altında bırakmaktan kaçınan ihtiyatlı bir dil kullanmaktadır. Ancak öyle görülüyor ki, meselenin daha başka bir boyutu vardır. Gençliğini olayların geçtiği dönemde ve bölgede geçirmiş bir müellif ve aynı zamanda bir Melâmî olan Münîrî-i Belgrâdî (Bosnalı Abdullah Efendi), daha önce bahsettiğimiz Silsiletü'l-Mıkambîn isimli eserinde ilginç ifadeler kullanıyor. Hamza Bâlî'nin müridleriyle görüşüp konuşan ve hadiseleri onların ağzından dinleyen yazar, ortada dedikoduların dolaştığını, bu sebeple meselenin mahiyetinin açıkça bilinmediğini, kendisinin, Hamza Bâlî'nin müridleri arasında şeyhlerine karşı fazla muhabbetten başka bir şeye rastlamadığını, ancak bu fazla muhabbet sebebiyle, onun için "Sultan Hamza" tabirini kullandıklarını müşahede ettiğini söylüyor. Her ne kadar şeyhlerini çok seven müridlerin niyeti kötü olmasa da, bu kelimenin

kullanılmasının uygun düşmediğini, çünkü yanlış' anlamalara yol açacağını ve nitekim açtığını belirten Münîrî-i Belgrâdî,122 dolaylı olarak ortada Hamza Bâlî'nin adı etrafında bir "saltanat iddiası" suçlaması olduğunu gösteriyor. Nitekim aşağıda daha sonraki yıllarda Bosna Melâ-mîleri'nin aynı iddia yüzünden takibata uğradıklarına dair resmi belgelerden söz edilecektir.

Bütün bunlardan sonra, kanaatimizce, Hamza Bâlî memleketine geldikten kısa bir süre (Atâyî'ye göre beş yıl) sonra, yukarıda diğer örneklerini gördüğümüz, Melâmî kutblarının doktrinleri icabı Osmanlı iktidarına karşı sık sık girişmeyi planladıkları (muhtemelen şeyhi Hüsâmeddîn-i An-karavî'nin tamamlayamadığını tamamlamak üzere) mehdîci bir hareketi başlatmak için harekete geçmiş olmalıdır. Nitekim yukarıda Melâmî doktrinini incelerken gösterilmeye çalışıldığı gibi, kutbun bir de siyasi misyonu vardı. Denilebilir ki, Hamza Bâlî'nin Bosna ve Hersek yöresindeki propagandalarının temelinde bu fikir yatıyordu ve müridlerinin onun için kullandıkları "Sultan" unvanı da bu meseleyle ilgili olmalıydı. Üstelik çok tabii olarak bu düşüncenin, yöredeki Bogomilist kökenli Müslüman Boşnak halkı arasında, onların eski inançlarıyla çok rahat bir biçimde bağdaştığını da unutmamak gerekir. Hammer'in, olaya çağdaş Hungnad adlı bir Hıristiyan yazarın eserine dayanarak kaydettiği bir ifade de bu çerçevede önem kazanıyor. Bu Hıristiyan yazara göre, Hamza Bâlî -tıpkı Molla Kâbız ve Hakîm İshak gibi- Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğunu iddia etmekteydi.123 Eğer bu çağdaş kayıt gerçeği yansıtıyorsa, Hamza Bâlî'nin durumuna uygun düşer, çünkü Bogomilizm'in de paylaştığı Hz. İsa'nın Mesih olduğu ve insanları zulümden kurtarmak için tekrar döneceği fikri, eski bir köklü inanç olarak hiç şüphesiz bölge halkı arasında böyle bir halk hareketinin başlatılmasında ideolojik motivasyon olarak çok önemli bir katkı sağlamış olmalıdır. Bu itibarla hem bu dünyada, hem öbür dünyada tasarruf kudretine sahip büyük bir ilahi şahsiyet, ilahi cevherle özdeşleşmiş bir kutb-mehdî olarak ortaya çıkan Hamza Bâlî'nin, Bosna ve Hersek yöresinde, gerçekte Osmanlı iktidarına yönelik, Melâmî geleneğine uygun mehdîci bir hareketin hazırlıkları ve propagandasıyla meşgul olduğunu tahmin edebilir, en azından buna kuvvetli bir ihtimal olarak bakabiliriz. Sonuç itibariyle, Hamza Bâlî'nin bir harekete girişmek üzere olduğu yolundaki ihbarlar üzerine, Dîvan-ı Hümâyun o zamanlar Saraybosna kadısı olan Bâlî Efendi'yi diğer kadılarla birlikte meselenin araştırılmasına memur etmiştir.124 Her ne kadar Melâmî kaynakları devletin dedikodulara dayanarak hareket ettiğini yazsa da, genelde sûfi çevrelere karşı olabildiğince saygılı ve hoşgörülü olan Osmanlı merkezi yönetiminin, bütün bir bölge halkını ve bölgede büyük bir manevi nüfuz sahibi bir topluluğu mahkûm etmek gibi mühim bir meselede sıradan, yüzeysel ve sırf halfan ağzındaki söylentilere dayanan üstünkörü bir tahkikatla yetindiğini düşünmek pek doğru gibi görünmüyor. Herhalde çok boyutlu bir soruşturma ve araştırma yürütülmüş ve sonunda Hamza Bâlî ve müridlerinin niyeti konusunda bir karara varılmış olmalıdır ki, kendisi ve bazı müridleri tutuklanarak İstanbul'a yollanırken, diğer yandan bölgedeki tahkikat ve takibat bütün hızıyla sürdürülmüştür.

Hamza Bâlî ve müridlerinin İstanbul'a getirilmesinin, halk ve özellikle buradaki Melâmiler arasında oldukça geniş bir yankı uyandırdığı doğru olmalıdır. İstanbul'daki Melâmîler'in Hamza Bâlî ile ilgili gelişmeleri büyük bir dikkatle ve kendilerini ele vermeden takip etmek için azami gayret sarf ettiklerine herhalde şüphe yoktur. Lâlîzâde'nin anlattıklarına bakılırsa, başkentin her yerinde ve özellikle tekkelerde, Hamza Bâlî konuşuluyor, hakkında müspet ve menfi pek çok şey söyleniyordu. Halk bu konuda iki kısma bölünmüştü. Bir kısmı ona büyük bir sevgi ve ilgi duyarken, bir kısmı aleyhinde konuşuyordu.

Melâmî kutbunun muhakemesi, bu gibi konularda âdet olduğu üzere, Dîvan-ı Hümâyun'da icra edildi. Her ne kadar Molla Lûtfî ve Molla Kâbız örneklerinde olduğu gibi, kaynaklarda muhakeme safahatı konusunda teferruatlı bir bilgi bulunmuyorsa da,125 Ser0üze/t\cki ifadeler, zamanın şeyhülislamı Ebussuud Efendi'nin bu konuda da her zamanki ihtiyatlı tavrını sergileyerek yalnızca Bosna'dan gönderilen sicillerin ifadeleriyle yetinmediğini, başkentin ileri gelen ulema ve şeyhlerini mahkemeye davet ederek Hamza Bâlî'nin sorgulamasında hazır bulunmalarını sağlayıp onların da görüşlerini aldığını, ancak ondan sonra Hamza Bâlî'nin zendeka ve ilhadına kani olarak idamı için bir karara vardığını ve fetvasını kaleme aldığını ortaya koyuyor. Bu ulema ve şeyhler, aynı Bosna ve Hersek uleması ve şeyhleri gibi Hamza Bâlî'nin "câhil ve nakıs," hatta "Oğlan Şeyhi tarîkinde olduğu"nu bildirmişlerdir. Bu konuda tanıklık edenlerden birinin de, I. Ahmed zamanında Edirne kadılığına terfi eden Sarı Hoca lakaplı Mehmed Efendi olduğunu Atâyî zikrediyor.126 Kısaca Ebussuud Efendi, "İsmail'in katli zendeka ve ilhada bina olunmuş idi. Şeyh Hamza dahî ol tarîkde ise katli meşrudur" şeklinde fetva vermiş,127 Hamza Bâlî'yi idama mahkûm etmiştir. Burada, Ebussuud Efendi'nin babası Şeyh Muhyiddîn Yavsî'nin de Melâmî çevreleriyle çok yakından alakalı olduğu bir kere daha hatırlanmalıdır.

Münîrî-i Belgrâdî, Hamza Bâlî'nin idamının gerçekte zendeka ve il-had sebebiyle değil, birtakım kerametler gösterip velayet iddiasında bulunduğu için bunların istidraca yorulması sebebiyle sihirbazlık suçundan, bununla bağlantılı olarak da kerametleri sebebiyle etrafına toplananların sayıca çoğalması yüzünden "saltanata kasd itmek ve fitne kalkmak ihtimali"nden dolayı olduğunu ileri sürüyor. Bu iddiasına mesnet olarak da, şeyhin muhakemesine ve idamına tanık olanlardan dinlediği bu yoldaki sözleri gösteriyor.128 Bu görgü tanıklığı, Hamza Bâlî'nin, hem saltanata yönelik hareketi, hem de zendeka ve ilhadı dolayısıyla iki yönlü bir ithamın muhatabı olduğunu düşündürüyor.

Böylece Hamza Bâlî ve beraberindeki dervişleri, 969/1561-1562'de Tahtakale'de Deveoğlu yokuşundaki bir mahalde, -Atâyî'nin deyimiyle-"şemşîr-i şeriat" ile boyunları vurulmak suretiyle katledildiler.129 Bu idamın özellikle o sahneyi seyretmekte olan Melâmiler içinde fevkalade bir heyecana sebep olduğu, orada bulunan Baltacılar Ocağı'na mensup mü-ridlerden birinin, şeyhinin başının kesildiğini görür görmez, belindeki hançerle bir çırpıda kendi boğazını keserek intihar etmesinden anlaşılıyor. Hemen bütün kaynaklar bu toplu idamın, İstanbul halkı arasında yine uzun yıllar süren söylentilere sebebiyet verdiğini bildiriyorlar.

Aslında Hamza Bâlî'nin idamı, Bosna ve Hersek'te neredeyse yaklaşık 16. yüzyılın başından beri gelişen Melâmî hareketinin ardını kesmedi. Nitekim Atâyî, bu bölgelerde "akidesi fâsid, boyu uzun, aklı kısa mülhidle-rin" hiç eksik olmadığını kaydetmekte ve onlara lanet okumaktadır.130 İdamın, hareketi söndürmek şöyle dursun, tam aksine, en az bir yarım 298 yüzyıl daha sürecek ve bundan böyle Hamza Bâlî'nin adına izafetle Ham-zavîlik diye anılacak olan daha geniş bir hareketi başlattığı, hem bizzat Melâmî kaynaklarından, hem de resmi arşiv belgelerinden açıkça takip edilebiliyor. Lâlîzâde de buralarda Hamza Bâlî'nin idamından sonra Me-lâmîler'in sürekli olarak Hamzavîlik ve mülhidlik ile suçlandıklarından, birçok "mezemmet ve umûr-ı şenî'a" ile damgalandıklarından şikâyet ederek Hamzavîliğin nasıl bir sosyal hareket haline dönüştüğünü dolaylı olarak ortaya koyuyor.131 Divan-ı Hümâyun'un, Bosna ve Hersek'te Hamzavîler'i sürekli takibat alünda tutmak maksadıyla Saray Bosna kadısı Bâlî Efendi'yi görevlendirdiğine yukarıda temas edilmişti. Atâyî'ye bakılırsa, gerçekten de Bâlî Efendi'nin büyük bir şevkle kendini bu işe adadığı söylenebilir. Ona göre Bâlî Efendi Memlihateyn (Tuzla-i Bâlâ ve Tuzla-i Zîr) kazasında birçok Hamzavî'yi ele geçirmiş ve bunların başlarını kestirmek

suretiyle bir önemli bir temizlik hareketine -daha doğru bir ifadeyle Hamzavî avına- girişmiştir. Atâyî onun bu çabalarının devletçe çok takdir edildiğini yazar.132 Bu da gösteriyor ki, Osmanlı merkezi yönetimi Hamzavî hareketinin gelişmesinden çok çekinmekte, hareketin silahlı bir isyana dönüşmesinden korkmaktadır.

Arşiv kaynakları da Hamza Bâlî'nin idamından yaklaşık,çeyrek yüzyıl sonra bile Hamzavî hareketinin güçlü bir şekilde devam ettiğini gösteriyor. Elimizde Bosna eyaletinde ve Hersek'te 16. yüzyılın son çeyreğinde sürmekte olan Hamzavî hareketine dair bazı mühimme kayıtları bulunuyor. Bu kayıtlardan ilk ikisinin 980/1572 ve 981/1573 yıllarına ait olması, diğerlerinin ise münhasıran 990/1582 tarihini taşıması, bu tarihler arasında başka kayıtlar bulunmadığına göre, Hamzavî hareketinin Hamza Bâlî'nin idamından yaklaşık on yıl sonra yeniden baş gösterdiğini, yeni bir bastırma ve takibat dönemini müteakip bir on yıl daha sükuttan sonra 1582'lerde tekrar alevlendiğini tahmin ettiriyor. Herhalde 1561-1562'de Hamza Bâlî hadisesi üzerine vuku bulan şiddetli takibat, Hamzavîler'i bir on yıl kadar ortalarda görünmemeye mecbur etmiş, 1572 ve 1573'te tekrar harekete geçmişlerdir. Bu defa da karşılaştıkları yeni takibat, onları 1582'ye kadar bir on yıl daha geriye çekilmeye mecbur etmiş, ancak 1582'de yeniden ve üstelik daha yoğun bir biçimde tekrar ayaklanmışlardır. Söz konusu mühimme kayıtlarından anlaşıldığına göre belirtilen tarihlerdeki Hamzavî hareketinin merkezleri, özellikle Edirne (Paşa) sancağında Rodoscuk (Tekirdağ), Vize sancağında Burgos, Hayrabolu ve Bosna sancağında İzvornik (Zvornik), Gradjanice (Gracanica), Aşağı Tuzla (Tuzla-i Zîr = Dolnja Tuzla) ve Yukarı Tuzla (Tuzla-i Bâlâ= Gornja Tuzla) kazaları ve bunlara bağlı köylerle, Hersek sancağıdır.133

1572 tarihindeki Hamzavî hareketi daha çok Bosna sancağına tâbi Rodoscuk ve Hayrabolu kazaları ile etrafındaki köylerde ortaya çıkmış görünüyor. Demirci Yahşi, Alacaoğlu, İlbasdı, Dutalı, Köteçli, Kılıçlı gibi köyler halkının, cami imamlanna vanncaya kadar Hamza Bâlî'nin müridi oldukları anlaşılıyor. Adı geçen kazaların kadılarına yollanan emirlerde, bu zikredilenlerin dışında daha ne kadar Hamzavî varsa onların çok ciddi ve sıkı bir biçimde araştırılıp tespit edilmesi istenmiştir.134 Bosna sancağında-ki bu hareketi takiben 1573 yılında da Hersek sancağında yeni bir hareketin başladığı görülüyor. Burada Hamza Bâlî'nin epeyce bir müridinin bulunduğu ihbar edilmiş, bunlar takip ve tespit edilmiş, sicil kayıtlan tutulmuştur. Bu olayla ilgili mühimme kaydında, özellikle daha önce zendeka ve ilhadları herkesçe bilinen ve bu vasıflarıyla şöhret bulanlar hakkında, muhakemelerini takiben İstanbul'dan gelecek emre göre hareket edilmesi 300 ve kesinlikle himaye edilerek salıverilmemesi istenmektedir.135

Bu takibattan tam on yıl sonra, 990/1582'de ise, çok daha geniş çaplı bir Hamzavî hareketinin başladığını yine mühimme kayıtları gösteriyor. Bu defaki hareketin, yirmi yıl önce Hamza Bâlî'ninkine benzer bir tarzda geliştiği anlaşılıyor. Bu defa, Yukarı Tuzla (Tuzla-i Bâlâ) kazasında on yedi kadar Hamzavî'nin, "Ben Sultan Hamza'nın yerine Sultan Mehmed oldum" diyen Mehmed b. Hasan adlı zatın etrafında toplanıp ortaya çıktıkları görülüyor. Ayrıca kadınlarıyla birlikte sohbet meclisleri düzenleyerek "birbirlerinin avretlerinin omuzlarına yapışup musâhabet etmek" ve "bir nice ef âl-i kabîha işlemek" ile de suçlanmaktadırlar. Yapılan kovuşturma sonucunda yakalanan söz konusu kişiler sorguya çekilmişler ve ifadeleri sicillere geçtikten sonra durum İstanbul'a bildirilmiştir. Gelen emirde, sicillerde isnat olunan suçların ispatı halinde, suçlular eğer sipahi zümresine mensupsalar hapsedilmeleri, değilseler "şer'ile lazım gelenin mahallinde icrası", yani idamları istenmekte, ancak suçların ispatı için doğru teftiş yapılması, iftira ve yalan isnatlardan, yalan şahitliği ile suçsuz kimselere zulümden şiddetle kaçınılması da tenbih edilmektedir.136

Bu teftişlerin 1582 yılının sonuna kadar sürdüğü görülüyor. Nitekim 990 Ramazan'ı, yani 1582 Eylül-Ekiminde, Saraybosna'da yine birtakım melâhide (Hamzavîler) ayaklanarak harekete geçmişlerdir. Bunların dokuzu tutuklanmış, çıkarıldıkları mahkemede zendeka ve ilhad suçundan yargılanıp suçları sabit görüldüğünden Saraybosna kadısı kendilerini idam ettirmiştir. Ancak mühimme kaydında, diğerlerinin yakalanamaması sebebiyle, Saraybosna kadısından bunların mutlaka ele geçirilmesi ve gerekli cezanın verilmesi istenmekte, şayet bunları himaye edenler olursa, aynı şekilde cezalandırılacakları belirtilmektedir.137

6 Şevval 990/3 Kasım 1582 tarihli bir başka mühimme-kaydı, kendini sultan ilan eden Hamzavî şeyhi Mehmed b. Hasan'in hâlâ yakalanamadığını, üstelik melâhidenin ona yardımcı olmak üzere Hüseyin Ağa adında birini vezir, Memi b. İskender adlı şahsı defterdar ve Ali Hâce namındaki zatı da kadı seçmek suretiyle yeniden ayaklandıklarını gösteriyor. Tabii takibat aynı şiddetle devam etmekte, ele geçenler yakalanıp muhakeme edilerek idam olunmaktadır.138

Hamzavîler hakkında yürütülen bu sıkı takibat, tutuklamalar ve idamlar sırasında bazı suçsuz kimselerin de şu veya bu bahaneyle Hamzavî oldukları ihbar edilerek haksız yere suçlanıp cezaya uğradıkları anlaşılmış olmalı ki, yukarıdakiyle aynı tarihli bir başka belgede, bundan böyle yapılan teftiş ve tahkikatın çok ciddi bir şekilde yürütülmesi, suçsuz olanların ayrılmasına dikkat edilmesi, bu insanların haksız yere öldürülmelerine engel olunması istenmektedir.139

Nihayet, Divan-ı Hümâyun tarafından hadisenin araştırılması için resmen görevlendirilmiş olması sebebiyle, Saraybosna kadısı Bâlî Efendi'nin başkanlığında, ölümünden bir müddet evvel bölgedeki diğer kadılar gözetiminde düzenlenen, kadıların isim ve mühürlerinin yer aldığı iki sayfalık defterden ibaret, Şaban 990 (Ağustos 1582) tarihli son bir belgeden daha bahsetmemiz gerekiyor. Bu belgede, "İzvornik sancağında hurûc idüp mâbeynleriiıde sultan, vezir, kadıasker, kadı, defterdar ve çavuş tayın idüp saltanat davasın iden melâhide"nin yakalanıp tutuklanmasında yardım ve gayreti dokunanların birer birer isimleri verildiğine ve kendilerinin mükâfaatlandırılması istendiğine göre,140 Hamzavîler aleyhine uzun zamandır sürdürülen takibat ve tahkikatın müsbet sonuçlandığını, saltanat ilan edenlerin yakalandığı anlaşılıyor.

İşte, kısaca özetlenen mühimme kayıtları, 1572-1573 ve 1582 yıllarında, artık Hamzavî terimiyle adlandırılan Hamza Bâlî müridlerinin, yani Rumeli'ndeki Bayramı Melâmîleri'nin Osmanlı merkezi iktidarına karşı açıkça iki defa daha ayaklanmaya giriştiklerini anlatıyor. Bu ayaklanmanın, Bosna ve Hersek sancaklarındaki kasaba ve köylerde her tabakadan insanlar arasında yayılarak tam manasıyla bir halk hareketi haline dönüşme istidadını göstermekte olduğu sırada, devletin buralarda -kelimenin hakiki anlamıyla- bir "Hamzavî avı" başlattığı görülüyor. Belgelerden anlaşıldığı kadarıyla yaşın yanına kurunun da yakıldığı bu av, Saraybosna kadısı marifetiyle yürütülmüştür. Bu avın baş aktörü olan Saraybosna kadısı, hiç şüphe yok ki, Atâyî'nin sözünü ettiği Bosnalı Bâlî Efendi'dir; zira hem Bâlî Efendi'nin Saraybosna kadılığı tam bu yıllara rastlamaktadır, hem de yukarıda son olarak zikredilen belgede, Gracanica kadısı Lutfullah ve Mem-lihateyn kadısı Mahmud Efendi'lerin mühürleriyle beraber, Saray (Saraybosna) kadısı Bâlî Efendi'nin mührü bulunmaktadır.

Bâlî Efendi'nin bu son derece sıkı takibatının sonunda kurtulmayı başarabilen Hamzavîler sağa sola dağılmış veya kendilerini dikkatle gizlemiş olmalıdırlar. Nitekim, bu takibattan kurtulabilenlerden biri de bizzat Hamza Bâlî'nin torunu Şeyh İbrahim b. Timur'dur. Muhammed el-Mu-hibbî adlı bir Arap müellifin Hulâsatü'l-âsâr adlı eserinde Abdurraûf el-Munâvî'nin el-Kevâkibü'd-Dürriyye fi Terâcimi's-Sâdâti's-Sûfiyye'smAcn özetleyerek verdiği bilgilere göre, bu zat Bosna'dan kaçtıktan sonra

Arap ülkelerine gitmiş ve Hamzavîliği yaymaya çalışmıştır.141 Bu zat, aşağıda sözü edilecek olan Melâmî kutbu meşhur Şeyh Aliyy-i Rûmî, öteki adı, daha doğrusu lakabıyla, meşhur İdrîs-i Muhtefî'dir.

Hamzavî hareketi Bosna ve Hersek'teki faaliyetlerle sınırlı kalmadı. İmparatorluk başkenti İstanbul'da da oldukça etkili bir Hamzavî (yahut Melâmî) hareketinin zaman zaman baş gösterdiği, muhtelif tarikat çevrelerince kaleme alınan Hamzavîliğe reddiye mahiyetindeki risalelerden anlaşılıyor. Bunlardan şimdilik bazılarını biliyoruz. Bir ikisi vaktiyle A. Göl-pınarlı tarafından ortaya çıkarılan142 bu risalelerin ilki, 1575'ten sonra Yusuf Sinan Efendi adlı bir Halvetî-Sünbülî şeyhi tarafından kaleme alınmış olan Tadlîlü't-Te'vîl veya Ibtâl-i Rüsûhî adlı küçük risaledir. Bu risale, 983/1575 yılı ortalarında İstanbul'da "Bir dâhiye-i dehyâ ve musîbet-i dîn ü dünyâ gulât-ı mutasavvifeden ve tugât-ı mutasallifeden bir gûl-i nâ-bînâ zuhur ve bürûz" ettiğini, şeriata uymayan birtakım sözler sarf etmek suretiyle avamdan pek çok gönlü zayıfları dalalet ve ilhada sevk ederek ortalığı fesada verdiğini, adı zikredilmeyen bu zata karşı çıkanların, onun tarafından ciddiye alınmayarak küçümsendiğini anlatıyor.143

Bundan yaklaşık yirmi yıl sonra Mehmed Amîkî adında bir tarikat şeyhi tarafından kaleme alınan Eyyühe'l-Veled adlı bir başka risale ise, Ham-zavîler'in imparatorluk başkentinde sipahiler arasında da bir hayli nüfuz ve itibar kazandıklarını gösteriyor. Mehmed Amîkî, 1023 Muharrem'inde (1614 Şubat'ı) kaleme aldığı bu risalesinde, kendi müridlerinden olan genç sipahilerin, Hamzavîler'in şeyhi tarafından kandırılıp mürid yapıldıklarını, "Tâyife-i melâhide ve firka-i zendekadan bazı kimesneler ile musa-habet eylemeğin ki Hamzavî dimekle meşhurdurlar -hazelehümullâhü te-âlâ- sûret-i hak'da ümmî talipleri ıdlâl idüp pâk akidelerin fesada virirler" şeklindeki şikayetiyle dile getiriyor.144

Hamzavîler'e karşı çıkan süfîlerden biri de, yine Halvetiyye tarikatının ünlü şeyhlerinden Niyâzî-i Mısrî'dir. Önceleri Hamzavîler'le arası çok iyi olduğu, hatta Gölpınarlf ya göre, onların arasına katıldığı halde, sonradan birtakım sebeplerle ihraç edilen bu ünlü şeyh, hayatının son zamanlarına doğru Hamzavîler'e ateş püskürmekte, onların zındık ve mülhid olduklarını söylemekte, aleyhlerinde yazıp çizmektedir. Hatta, "Cümle milletde Hamzavî hordur" nakaratıyla biten bir ilahi bile yazmış ve okutmuştur.145

Buraya kadar söylediklerimiz açıkça ortaya koyuyor ki, Hamza Bâ-lî'nin güçlü karizmatik şahsiyeti, İsmail-i Maşûkî'den bile daha etkili olarak Melâmîliğe kendi adını verdirebilmiştir. Boşnak kökenli bu zat, Bay-râmiyye Melâmîliği'nin tarihinde hiç şüphesiz en geniş ve en uzun süren resmi ideoloji ve düzen karşıtı toplumsal hareketi meydana getirmiş, bu yola kendi adını verdirecek kadar hâkimiyetini yayabilmiştir. Hamzavîler, Osmanlı merkezi yönetimini yıllar boyunca uğraştırmışlar ve nüfuzlarını 17. yüzyılda bile güçlü bir şekilde sürdürmüşlerdir.

3. Sütçü (Lebenî) Beşir Ağa (ö. 1661-1662)

Burada, doksan yaşında boğularak idam edilen bir ihtiyarın trajedisini göreceğiz. Lalîzâde, "Şems-i felek-i cezbe-i Rahmânî, beşîr u nezîr-i şe-304 rî'at-ı rûhü'1-ekvânî-i vâlâ-mekânî, şehîd-i cihâd-ı ekber, vahîd-i hakîkat-i insân-ı enver, şerâb-ı aşk-ı Yezdan, Hazret-i Beşîr-i Şehîd Sultan" diyerek yücelttiği Beşir Ağa'nın, Arnavutluk'ta Koniça kasabasından olup gençliğinde İstanbul'a gelerek Bostancı Ocağı'na girdiğini, sonra mizacındaki tasavvufa yatkınlık sebebiyle Hoca Ali'ye (Şeyh Aliyy-i Rûmî, İdrîs-i Muhtefî) mürid olduğunu yazar.146 Beşir Ağa'nın, Bostancı Ocağı'nda uzun müddet görev yaptıktan sonra emekli olunca, yine Melâmî şeyhlerinden Hacı Kabâyî'ye intisap ederek onun evinin yakınında bir ev satın alıp her gün şeyhinin hizmetinde bulunduğu rivayet ediliyor. Bu arada, Silivri yakınlarında da bir çiftlik satın alarak kışın

İstanbul'daki evinde, yazın da burada oturmaya başlamış ve beslediği ineklerin sütünü satarak geçimini sağlamaya çalışmıştır. Bu da kendisinin Sütçü (Lebenî) Beşir Ağa diye anılmasına sebep olmuştur.147 Hacı Kabâyî'nin 1037/1627-1628'de vefatıyla kutbluk makamına geçen Sütçü Beşir Ağa'nın, Bostancı Ocağı çıkışlı olması dolayısıyla gerek bu ocak mensuplarından, gerekse Yeniçeri Ocağı'ndaki iki hemşehrisi Bektaş Ağa ve Murad Ağa vasıtasıyla da bu ocaktan pek çok müridinin olduğu kaydedilmektedir. Otuz yıldan fazla kutbluk makamını dolduran Sütçü Beşir Ağa'nın talihi son zamanlara doğru dönmüş ve adı etrafında halk arasında birtakım söylentiler yayılmaya başlamıştır.

Lâlîzâde'ye göre, gerek bu müridlerin çokluğu, gerekse, memleketi olan Arnavutluk'ta İskenderiye'den (İşkodra) hemşehrisi olan pek çok "Câvidan'cı Fazlullah-ı Hurûfî tarîkinde olan" kimselerin Sütçü Beşir Ağa'nın evine gidip gelmeleri, uzun müddet ikamet etmeleri, dedikoduların çıkmasına sebebiyet vermiş ve iş nihayet saraya intikal ederek şeyhin aleyhinde soruşturma başlatılmıştır. Bu arada bazı tarikat şeyhlerinin Sütçü Beşir Ağa'nın cahil, ümmi biri olduğuna dair dedikodularının da bunda rolü olduğu anlaşılıyor. Sultan IV. Mehmed'in Edirne'ye, Veziriazam Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'mn ise Avusturya seferine gitmesinden faydalanan Şeyhülislam Sunîzâde'nin fetvasıyla, o sıralarda doksan yaşlarında olan Sütçü Beşir Ağa, 1072 / 1662 veya 1073 / 1673'te boğularak idam edilmiş ve cesedi Fenerbahçe'den denize atılmıştır.148

Doksan yaşında bir ihtiyarın böyle korkunç bir şekilde hayatına son verilmesi, hem halk arasında, hem de şeyhin müridlerinde büyük bir tepkiye sebep olmuş, rivayete bakılırsa, idamın ertesi günü, otuz kırk kadar mürid Şeyhülislam Sunîzâde'ye giderek durumu protesto etmişler ve kendilerinin de idam edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bu itirafı dikkate alan şeyhülislamın, eğer rivayet doğruysa, bu müridleri de idam ettirdiği kaydediliyor. Bütün bunların, bir kısım ulemanın ve tarikat şeyhlerinin itirazına ve protestosuna yol açtığını, bunların zendeka ve ilhadını ispat edecek delil bulunmadan ihtiyar şeyhi idam ettiren şeyhülislamı kınadıklarını yine Lalîzâde yazıyor.149

Müstakîmzâde'nin ifadesiyle "ba'zı hussâd-ı bed-nihâdın ilkâ-i mefse-detleri ve iftirâ-i mahzlariyle pîrliğine hürmet olıımayup şerbet-i şehâdeti İska" etmek suretiyle hayatına son verilen bu ihtiyar şeyh, öyle görünüyor ki Hurûfîler'le yakından alakalıydı. Zaten bu eğilim, yukarıda da belirtildiği üzere, Bayrâmiyye Melâmîliği'nin genel karakteri olarak göze çarp-yor. Bu itibarla, her ne kadar Melâmî kaynakları meseleyi başka türlü yo-rumlasalar da, Sütçü Beşir Ağa'nın bu eğilimle olan ilişkisine muhakkak nazarıyla bakılabilir. Aslında Beşir Ağa'nın müridlerine yolladığı, Lalîzâde tarafından sureti kaydedilen bir mektup, onun takıyyeye azami dikkat ve gayret sarf ettiğini gösteriyor. Bu mektupta Sütçü Beşir Ağa, müridlerinden şeriata olabildiğince uymalarını, bu konuda en ufak bir taviz vermemelerini, hele devir ve benzeri inançları dile getirmekten kesinlikle kaçınmaları gerektiğini öğütlemektedir.150

Bu olayda Şeyhülislam Sunîzâde'nin aceleciliği ve üstünkörü görev anlayışının, belki de Melâmîler'e karşı beslediği menfi duyguların etkisiyle yangından mal kaçırır gibi hareket ettiği açıkça ortadadır. Ulemanın itirazlarına bakılırsa, anlaşılan şeyhülislam yeterli tahkikatı yapmamış, dedikodulara itibar etmiş, şeyhi idama yollamaya sebep teşkil edecek yeterli delile sahip olmadan işi bitirmek istemiş görünüyor. Böylece, aynı mevkii işgal eden iki şahsiyet sıfatıyla, Oğlan Şeyh İsmail-i Maşûkî ile Hamza Bâlî ve Gazanfer Dede meselesinde kılı kırk yararcasına hareket eden Ebus-suud Efendi ile Sunîzâde arasındaki kalite ve seviye farkı da beliriyor. Nitekim Veziriazam Fazıl Ahmed Paşa İstanbul'a döner dönmez meseleyi soruşturmuş ve suçlu bulduğu Sunîzâde'yi görevden alarak yerine Minkâ-rîzâde Yahya Efendi'yi getirmiştir.151

Üst üste verilen bu kurbanlar, Melâmîler'in gözünü korkutmakta gecikmedi. Ne var ki, bu son idamdan sonra artık bir daha böyle açık hareket etmemeye ve yer altında azami gizlilik içinde faaliyetlerini sürdürmeye dikkat gösterdiler. Bununla beraber Melâmîlik yayılmağa devam etti. Hem Anadolu'da, hem de özellikle Balkanlar'da Yanya, Serez ve Koniça bölgelerinde epeyce taraftar buldu.152 Bu gizlilik devresi 19. yüzyıla kadar sürecek, bu yüzyılda Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî ile Melâmîliğin Üçüncü Devre denilen dönemi başlayacaktır.

F) Merkezi Yönetimin Hışmından Kurtulan Kutb-mehdîler: 1. Gazanfer Dede (ö. 1566-67)

İsmail-i Maşûkî'nin ve -aradan uzun bir zaman geçmiş olsa bile-Hamza Bâlî'nin müridleriyle beraber uğradıkları trajik akıbetin, Melâmî-ler'i büyük bir hayal kırıklığına uğrattığına ve arkasından korkuya düşürdüğüne hiç şüphe olmamalıdır. Özellikle İsmail-i Maşûkî'nin on iki müri-diyle ve Hamza Bâlî'nin bir o kadar müntesibiyle İstanbul halkının gözü önünde boyunlarının vurulması, bu büyük şehrin artık onlar için lüzumundan fazla tehlike arz ettiğini ortaya koymuş, selametin burasını terk etmekte olduğunu kendilerine göstermişti. Nitekim öyle olmuş ve İsmail-i Maşûkî'nin babadan kalma halifesi olup ondan sonra kutbluk makamına geçen Ahmed-i Sârban (yahut asıl adıyla Dukakinzâde Ahmed Beğ), Melâmîliğin merkezini İstanbul'dan kendi memleketi olan Hayrabolu'ya taşımıştır. Burada hükümetin takibinden uzak, rahatça hareket edilebileceği düşünülüyordu. Fakat gerçekte hiç de öyle olmadığı anlaşılıyor. Çünkü Atâyî'nin naklettiğine bakılırsa, bizzat "cezbe-i azîme ile meşhur" olan Ahmed-i Sârban'ın da "meşreb-i tevhidi, gubâr-ı töhmet-i zendeka ile mütekeddir" olmuştur.153 Her halükârda kendisinin bir şekilde takibata uğradığına dair gerek resmi Osmanlı kaynaklarında, gerek bizzat Melâmî metinlerinde herhangi bir kayda rastlanmıyor. Bununla beraber, onun Vizeli Kaygusuz Alâeddin vasıtasıyla dolaylı olarak halifesi olan Vizeli Gazanfer Dede'nin (veya Şeyh Gazanfer) yine zendeka ve ilhad suçlamasına maruz kalarak Divan-ı Hümâyun'da mahkemeye çıkarıldığını biliyoruz.

Tasavvufa sülük etmeden önce debbağlıkla meşgul ve ümmi olduğu anlaşılan Gazanfer Dede, Vizeli Kaygusuz Alâeddin'e mürid olmuş, zamanla ilerleme kaydederek şeyhinin vefatıyla onun makamına geçecek kadar yükselmişti.154 Silsiletü'l-Mukarrebîn müellifi onun hem Hüsâmed-dîn-i Ankaravî'den, hem de Vizeli Kaygusuz Alâeddin'den 'icazetli olduğunu bildiriyor.155 Hatta Ahmed-i Sârban'dan sonra kutbluğun esas itibariyle Hüsâmeddîn-i Ankaravî'ye geçtiğini kabul eden asıl Melâmî geleneğinin aksine, Melâmîliğin Vizeli Kaygusuz Alâeddin vasıtasıyla devam eden kolu, kutbluğun bu zattan sonra Gazanfer Dede'ye geçtiğini kabul etmektedir.156 Herhalde bu grup azınlıkta kalmış olmalı ki, Sarı Abdullah Efendi'den itibaren hiçbir Melâmî kaynağı Gazanfer Dede'yi kutblar için; > de saymadığı gibi, hayat hikâyesini bile vermez, yalnızca isim olarak zikre-j derler.

Atâyî işte bu Gazanfer Dede'nin bir ihbar üzerine İstanbul'a getirilip teftiş edildiğini, ancak sonunda serbest bırakıldığını kaydettikten sonra, meseleyle ilgili olarak, veziriazamın (muhtemelen Rüstem Paşa) sorusu üzerine Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin yazdığı mektubun bir suretini kaydeder. Gazanfer Dede meselesinin aydınlanması bakımından ve üstelik olayın şahidi sıfatıyla yetkili bir kalemden çıkmış olması itibariyle tarihsel bir öneme haiz olan mektup çok değerli görünmektedir.157 Bu mektuptan anlaşıldığına göre, Vize'de Gazanfer Dede'nin zındık ve mülhid olduğu hakkında halk arasında epeyce bir dedikodu çıkmış, hükümet tarafından bir müfettiş tayin edilerek meselenin araştırılması istenmiş, yapılan teftişin sonuçları sicile kaydedilmiştir. Veziriazam bu sicil defteriyle halkın şikâyetlerini ihtiva eden arzların suretlerini Divan-ı Hümâyun çavuşlarından biriyle Ebussuud Efendi'ye göndererek

mesele hakkında fikrini sormuştur. Şeyhülislamın ifadesi, sicil kayıtlarında Gazanfer Dede'ye zekât ile helal ve haram kavramları konusunda birtakım ithamlar yöneltildiğini gösteriyor. Öyle görünüyor ki, Gazanfer Dede tıpkı İsmail-i Maşûkî gibi İslam'ın emir ve yasaklarını inkâr etmekle suçlanmaktadır. Ebussuud Efendi, bu ithamların muhakkak sabit olması halinde Gazanfer Dede'nin zındıklık ve mülhidliğinin tahakkuk edeceğini ve bu sebeple katlinin vacip olacağını belirtiyor. Ancak öyle anlaşılıyor ki, sicil kayıtları şeyhülislamı pek tatmin etmemiştir. Bu yüzden yapılan teftişin eksik olduğunu, müfettişin kayıtların tatminkârlığı ve usule uygunluğu hakkında yeterli özeni göstermediğini, Gazanfer Dede'nin bu ithamlara konu olan hususlarda ısrara devam edip etmediğinin, halen de aynı inançları taşıyıp taşımadığının açıklığa kavuşturulmadığını yazıyor. Bu sebeple Divan-ı Hümâyun'da yapılan muhakemede durumun açıklığa kavuşturulmuş olması gerektiğini ve burada varılan sonuca göre karar vermek icap ettiğini ekliyor.158

Yine mektuptan anlaşıldığı kadarıyla, diğer tarikatlara mensup bazı şeyhlerin de Gazanfer Dede'nin inançları konusunda müspet düşünmedikleri görülüyor. Ebussuud Efendi'nin, bunların gerekçelerinin de dinlenmesinin lazım geldiğini tavsiye ettiği, hatırı sayılır ve sözlerine güvenilir bir kısım ulemanın da Gazanfer Dede'nin müridleri arasında bulunması dolayısıyla, onların mütalaalarına da başvurularak sebebinin sorulmasını istediği görülüyor. Ayrıca şeyhülislam, sözü geçenlerin, Gazanfer Dede'nin şeriata ve diğer büyük sûfîlerin sözlerine uygun inanç sahibi olduğuna şahitlik etmeleri halinde, serbest bırakılarak kendisine lazım gelen saygının gösterilmesini talep etmektedir. Aksi halde zendeka ve ilhadının sabit olması ve hele şikâyetlerde dile getirildiği gibi Oğlan Şeyh İsmail-i Maşûkî'nin meşrebine mensup bulunduğunun anlaşılması halinde, idamının kaçınılmaz olduğunu, kendisinin de bu yolda bir izlenime sahip bulunduğunu bildiren Ebussuud Efendi, ancak bu durumun hiçbir şüpheye yer vermeyecek biçimde ispatı halinde şeyhin idam edilebileceğini ifade etmektedir. Nitekim şeyhülislam, yapılan soruşturmanın böyle bir durumu ispata yeterli olmadığını, dolayısıyla Gazanfer Dede'nin salıverilmesi gerektiğini belirterek mektubuna son verir.159 Gerçekten de Ebussuud Efendi'nin dediği yapılmış ve Gazanfer Dede serbest bırakılarak Vize'ye dönmesine izin verilmiş ve kendisi 974/1566-67 yılında eceliyle ölünceye kadar hayatını sürdürmüştür.

Muhtevasını özetlediğimiz bu uzun mektup, Gazanfer Dede olayı hakkındaki tek tarihsel belge niteliğini taşımasıyla olduğu kadar, Ebussuud Efendi'nin bu meselelerde ne kadar titiz davrandığını göstermesi bakımından da ayrı bir önem arz etmektedir. Şeyhülislamın, Gazanfer Dede'nin Oğlan Şeyh İsmail-i Maşûkî yolundan olduğu yolundaki izlenimine rağmen, delillerin yetersizliği karşısında onu ölüme mahkûm etmekten kaçınarak gerçekten dikkate değer bir sorumluluk örneği gösterdiğini kabul etmek gerekir.

Münîrî-i Belgrâdî, Gazanfer Dede'nin ulemadan ve diğer ileri gelen çevrelerden birçok müridleri bulunduğunu, hatta Bosna'dan bile pek çok kimsenin ona mürid olmak için geldiğini, zamanla şöhretinin yayılarak parladı-ğını ve kendi zaviyesinde dervişleriyle beraber geçimlerini kendilerinin sağladığını kaydetmektedir160 Müellife göre Gazanfer Dede, burada düzenlediği zikir ve sema meclislerinde ifrata kaçtığı için takibata uğramıştır.161

2. Şeyh Aliyy-i Rûmî (İdrîs-i Muhtefî, ö. 1615) yahut Bayramiyye Melâmîliği'nin Yeraltına İnişi

Hamza Bâlî'nin şahsında bir kutbunu daha Osmanlı merkezi yöneti-mine trajik bir şekilde kurban veren, Şeyh Gazanfer Dede'yi ise şeyhülislam Ebussuud Efendi'ıiin titizliği sayesinde idamdan kurtaran Bayrâmiyye Melâmîliği, Şeyh Hasan-ı Kabâdûz ile tamamiyle bir sükût devresine girerek uzun yıllar devlete kendisini unutturmaya

çalıştı,162 ama bu zatın kutbluk döneminde (ö. 1601-1602) Hamzâvî hareketi yine de varlığım sürdürdü. Zikredilen tarihte Şeyh Hasan-ı Kabâdûz'un yerine kutbluk makamına geçen Şeyh Aliyy-i Rûmî yahut İdrîs-i Muhteri denilen şahsiyet ile Bayrâmiyye Melâmîliği tam anlamıyla yer altına indi.

Şeyh Aliyy-i Rûmî'ye dair Semerâtü'l-Fuâd ve Sergüzeşt teki kayıtlar, meseleyi aydınlatmak yerine, daha çok onun hasletlerini ve bir kutb olarak yüceliğini övmeye yönelik olduğu için fazla işe yarar değildir.163 Osmanlı kaynakları içinde ise Atâyî, her zaman olduğu gibi, yazılı ve sözlü çeşitli geniş haber kaynakları sayesinde oldukça aydınlatıcı bilgi ihtiva eder. Kâtip Çelebi'nin Fezleke'si,164 ve bir Melâmî kaynağı olan Ahvâl-i Melâmiyye-i Şuttâriyye16^ ise, daha ziyade Atâyî'ye dayanır. Fakat, Lâlîzâ-de'nin "Sütûde-i rical nokta-i bâ-kemâl âfıtâb-i Sübhânî sâkî-i cezbe-i Rahmanı Garka-i deryâ-yı tecellî-yi deyyûmî" şeklinde çok yüksek unvanlarla andığı Şeyh Aliyy-i Rûmî,166 yahut İdrîs-i Muhtefi'nin biyografisiyle ilgili tamamlayıcı bazı bilgiler, Muhammed el-Muhibbî'niıı eserinde bulunuyor. Aslında Abdurraûf el-Munâvî'yi özetleyen el-Muhibbî'ye göre, Şeyh Aliyy-i Rûmî'nin asıl adı İbrahim'dir ve Hamza Bâlî'nin, oğlu Ti-murhan'dan olma torunu olup aslen Bosnalıdır ve orada doğmuştur.167 Halbuki Atâyî ve ona dayananlar Şeyh Aliyy-i Rûmî'yi Tırhala havalisinde bir şeyhin oğlu olarak gösterirler.168

Atâyî'ye bakılırsa, İbrahim daha küçük yaşta, Kanuni Sultan Süleyman'ın veziriazamlarından Rüstem Paşa'nm terzisi olan amcası tarafından Bosna'dan alınıp İstanbul'a getirilmiş ve yanında çırak olarak yetiştirilmiştir. 1548 yılındaki Nahcıvan seferi esnasında, Melâmîliğe meyilli olan amcası onu Kutluhan köyüne götürerek Şeyh Hüsâmeddîn-i Ankaravî'yi ziyaret ettirmiştir. Bu ziyaret esnasında Şeyh Hüsâmeddîn İbrahim'e ilgi göstermiş ve terzilik mesleğinden dolayı, İdris Peygamber'den kinaye olarak ona İdris lakabını vermiş ve yanında alıkoymuştur.169 Demek oluyor ki, bundan böyle asıl adı unutularak İdris diye anılacak olan İbrahim, böylece tıpkı dedesi Şeyh Hamza Bâlî gibi, Hüsâmeddîn-i Ankaravî'ye intisap etmek suretiyle Melâmîliğe geçmiş oluyordu. Bu şeyhin yanında ne kadar kaldığı bilinmemekle beraber, Atâyî onun tekrar İstanbul'a geldiğini bildiriyor. Muhtemelen burada dokumacılık ticaretine başlayan İd-ris'in, bir yandan mesleğini icra ederken diğer yandan tasavvufta kendisini geliştirdiği ve herhalde Hamza Bâlî'den sonra kutb olan Şeyh Hasan-ı Kabâdûz'a intisap ettiği ve onun halifeliğine yükseldiği tahmin edilebilir. Şeyhinin vefatıyla da kutbluk makamına geçtiği anlaşılıyor. Kendisinin kutbluğa geçmeden önce ve sonra ticaret vesilesiyle bir yandan Balkan memleketlerine, diğer yandan da Arap ülkelerine defalarca seyahatlerde bulunduğu, bir ara Mısır'da kaldığı biliniyor. Balkanlar'da, Belgrad, Filibe, Sofya, Edirne, Gelibolu, Arap ülkelerinde ise, Kahire, Mekke ve Medine onun en çok gidip geldiği yerler arasındaydı ve bu ticari seferler sayesinde çok büyük bir servet yapmıştı.170 Diğer adıyla Şeyh Aliyy-i Rûmî'nin dokuma taciri olması, bu çevrelerden pek çok mürid edinmesini kolaylaştırdığı gibi,171 sarayda Bostancı Ocağı'ndan da bir hayli müridinin bulunduğu anlaşılıyor. Nitekim yukarıda sözü edilen Sütçü Beşir Ağa da bu ocaktayken onun müridi olan Bostancılar'dandır.

Bir yandan şeyhi Hüsâmeddîn-i Ankaravî'nin, diğer yandan dedesi Hamza Bâlî'nin trajik ölümlerini daha gençken idrak eden Şeyh Aliyy-i Rûmî, onların başına gelenin kendi başına gelmemesi için, o zamana kadar hiçbir Melâmî kutbunun düşünmediği bir yola başvuruyordu. Mesleği olan tacirlik, bu amaçla ona asıl hüviyetini gizleme konusunda mükemmel bir imkân sağlamış görünüyor. Atâyî'nin anlattığına göre, İstanbul'da Sultan Selim Çarşısı semtinde Mehmed Ağa Camii'ne yakın bir evi olan Şeyh Aliyy-i Rûmî, mahallesinde ve İstanbul'da -pek çok kereler ticaret vesilesiyle Mekke'ye de gittiği için- "tüccardan Hacı Ali Beğ" namıyla tanınıyordu. Fakat uygun

zamanlarda da Şeyh İdris adıyla İstanbul'un muhtelif semtlerindeki cami ve tekkelerde vaazlar vermek suretiyle fikirlerini halka anlatıyor, propaganda yapıyordu. Böylece bir bakıma, 11. yüzyılda Alamut Kalesi'ndeki îsmailîler'in "üstad-ı azam"ı ve aynı zamanda tacir olan meşhur Hasan b. Sabbah'la ilginç bir benzerliği bulunan Şeyh Aliyy-i Rûmî'ye, onunkini çok andıran bu gizlenme tarzı,172 büyük bir rahatlık sağlamış gibidir. O kadar ki, İstanbul'da ateşli vaazlarıyla halkın kafasını karıştıran ve söylentilere göre bir zındık ve mülhid olduğu düşünülen Şeyh İdris'in, mahallesinde çok saygı gören Hacı Ali Beğ olduğu hiçbir zaman bilinememiş görünüyor. Hatta yalnız İstanbul'da değil, ticaret için gittiği yerlerde de asıl adını ve kimliğini gizliyor, mesela Anadolu'da, İstanbul'da Ali, Mekke'de Hasan, Medine'de Muhammed, Kahire'de İbrahim (el-Kazzâz) diye tanınıyordu.173 İşte bu gizlenme yöntemi yüzündendir ki, Melâmiyye geleneğinde kendisine İdrîs-i Muhtefî (Gizlenmiş İdrîs) denilmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, İdrîs-i Muhtefî, bu çifte kimlikli şahsiyeti sayesinde uzunca bir süre düşüncelerini, tasavvufi görüşlerini, yorumlarını rahatça propaganda etme imkânını bulabilmişti. Fakat bir süre sonra halk arasında onun sözleri yüzünden ortaya çıkan kargaşa, insanları ikiye bölmüş, bazıları onun ehl-i keramet büyük bir velî, bazıları ise bir sapkın ve fasık olduğunu savunmaya başlamıştır. Nitekim İstanbul'un büyük uleması ve Şeyh Sivasî Efendi, Terceman Şeyhi Ömer Efendi gibi zamanın önde gelen şeyhleri, kendi çevrelerinde İdrîs-i Muhtefı'nin zendeka ve il-hadından bahsetmeye başlamışlardır. Şikâyetlerin Dîvan-ı Hümâyun'a kadar ulaşması üzerine, kendisinin en kısa zamanda bulunup "hakkından gelinmesi" yolunda ferman çıkarılmış ve her tarafta aranmaya başlanmış, ama bir türlü ele geçirilememiştir.174 Bütün bu arama tarama çabaları sürerken, İdrîs-i Muhtefî, Hacı Ali Beğ kimliğiyle herkesin saygı ve sevgi duyduğu zengin bir dokuma taciri olarak mahallesinde ikamete devam etmektedir. Her gün görüşüp konuştuğu mahallenin ileri gelenleri, Şeyh İdris adında bir zındık ve mülhidin, yaptığı vaazlarla halkın imanını ve toplumun düzenini fesada verdiğini, mutlaka yakalanıp idam edilerek insanların bu sapkının elinden kurtarılması gerektiğini, onun gerçekte İdrîs-i Muhtefî'nin ta kendisi olduğunu bilmeden yüzüne söyleyip duruyorlardı.175 Ama o, bir insanı iyice tanıyıp görmeden, bu tür hükümlerle onu gıyabında yargılamanın doğru olmadığım anlatıyordu. Sonunda İdrîs-i Muhtefî, daha önce idam edilen Melâmî kutbları gibi yakasını ele vermeden, devletin pençesine düşmeden, Hacı Ali Beğ yahut Aliyy-i Rûmî olarak 1024/1615 yahut 1026/1617 yılında vefat etti.176 Ölümünden sonra terekesi tespit edilmeye kalkıldığında, muazzam bir servet sahibi olduğunun görüldüğünü, bizzat kassam olarak terekenin tespitini yapan Şeyh Sinan Efendizâde Mustafa Efendi isimli şahsın ağzından dinlediğini Atâyî bildiriyor.177 Kabri, üç oğlununkiyle birlikte bugün Kasımpaşa'da Okmeydanı'na yakın mezarlıktadır.

Gölpınarlı, İdrîs-i Muhtefî hakkında belirtilen kaynaklardaki bilgileri tahlil etmeden, yorumlamaksızın aktardıktan sonra, kendi bulduğu şeyhin bir şathiyyesini ve bir gazelini kaydeder. Bunlar yakından incelendiği zaman, tıpkı Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'nin eserlerinde de bol miktarda rastladığımız birtakım Hurûfî motifleri ihtiva ettikleri görülür. Gölpınarlı da eserinde bu müşahededе bulunmaktadır ki,178 Bektaşîlik'te olduğu gibi, Bayrâmiyye Melâmîliği'nde de kuvvetli bir Hurufîlik etkisinin göstergelerinden yalnızca biridir.

## II. GÜLŞENÎ "ZINDIK VE MÜLHİD"LERİ

### 1. Gülşenîler'in Gazanfer Dede'si:

### Şeyh İbrahîm-i Gülşenî (ö. 1534)

Bayrâmiyye Melâmîliği'nin dışında, Osmanlı dönemi sûfi çevreleri içinde en çok zendeka ve ilhad suçlamasına maruz kalan tarikat zümrelerinden biri de Halvetîlik olmuştur. Bu tarikatın muhtelif kollarının içerisinde bazı şeyhlerin bu suçlamaya

muhatap olduklarını aşağıda birkaç örnekle göreceğiz. Ancak bu kollardan hiçbiri, başta Şeyh İbrahîm-i Gülşe-nî'nin kendisi olmak üzere, Gülşenîlik kadar zendeka ve ilhad suçlamasına muhatap olmuş şahsiyetleri bünyesinde toplamamıştır. 16. yüzyılın tanınmış tezkirecilerinden Âşık Çelebi Mefâirü'f-Şuarâ'smda "Şeyh İbrâhîmîler'e isnad olunan ilhad tohumu"ndan söz ederek bunu doğrular.179 Buna karşılık Atâyî, Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin biyografisine ayırdığı kısımda, "Tâk-ı bülend-i ey\'ân-ı irfanın şem'-i rûşeni ve hadâyık-ı hakâyık-ı gonca-i gülşeni, pîr-i seccâde-i irşâd-ı Gülşenî" gibi çok saygılı ve övücü sözler kullanır.180

Halvetîliğin ikinci piri sayılan Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'nin Tebriz'de ikamet etmekte olan halifelerinden Aydınlı (Rûşenî) Dede Ömer'in yanında yetişerek tarikat içinde halifelik makamına kadar yükselen İbrahîm-i Gülşenî'nin, Şah İsmail'in Tebriz'i işgaliyle birlikte, İran'da meydana gelen kargaşalar üzerine Mısır'a gittiği, Memlûk sultanı Kansuh el-Gûrî'nin izniyle Kahire'de yerleştiği biliniyor. Yavuz Sultan Selim 1517'de Kahi-re'yi zaptettiğinde, şeyhin zaviyesinin bulunduğu araziyi ona bağışlamıştı.181 Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin şöhreti kısa zamanda etrafa yayıldı, hayli kalabalık bir mürid topluluğunun sahibi oldu. Atâyî, ona gösterilen saygıyı ve bağlılığı anlatmak için, hamama gittiğinde gusül için kullandığı sudan bir damla alabilmek için insanların biribirini kırdığını, onun meclisinde bulunanlardan bazılarının, kuvvetli bir cezbeye kapılarak kendilerini' Kahire surlarından aşağı attıklarını ve bu kadar büyük bir alakanın ancak Molla Hüdâvendigâr'a, yani Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye nasip olduğunu ifade ediyor.182

Kanuni Sultan Süleyman zamanında müridlerinin sayısının giderek artması, Osmanlı mahalli yöneticilerinde muhtemel bir ayaklanma korkusu doğurmuş, Hain Ahmed Paşa'yi soruşturmak için Mısır'a gelen Veziriazam İbrahim Paşa, şeyhin bir isyana teşebbüs edebileceği endişesiyle kendisini göz altına aldırmıştı. Aslında İbrahim Paşa'nın, o sıralarda Kahire'de kadılık yapmakta olan, II. Bayezid dönemi ulemasından tasavvuf düşmanlığıyla meşhur, Çivizâde'nin oğlu, İsmail-i Maşûki'nin idamı sırasında şeyhülislam olduğunu yukarıda söylediğimiz Mehmed Efendi tarafından Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'ye karşı kışkırtıldığı anlaşılıyor. Bu zat muhtemelen, gerek kendi tasavvuf düşmanlığı, gerekse şeyhin kalabalık müridleri arasında bulunan zendekaya eğilimli kişiler yüzünden Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin zındık ve mülhid olduğu konusunda halk arasında da epeyce tahriklerde bulunmuş ve ona mürid olanların aynen onun gibi zındık ve mülhid olacakları konusunda fetvalar vermişti. Hatta bu yüzden şeyh bir ara Kahire'de hapsedilmiş, fakat rivayete göre oraya giden Mevlâ-nâ'nın torunlarından Dîvâne Mehmed Çelebi'nin yardımıyla kurtarılmıştı. Ama yine de, rivayete göre o sıralarda yüz yaşının üstünde olup gözleri hastalık sebebiyle görmeyen bu ihtiyar şeyh, sonunda İstanbul'a çağrılmaktan kurtulamadı.183

İbrahim Paşa'nın verdiği rapor sonucu muhtemel bir, ayaklanmadan endişelenen Kanuni Sultan Süleyman'ın davetiyle 1527'de başkente gitmek zorunda kalan Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin, orada sultanın ve aralarında Şeyhülislam İbn Kemal, Koca Nişancı Celalzâde Mustafa ve Muh-yiddîn Fenârî gibi yüksek ulemanın bulunduğu bir topluluğun huzurunda bir "sohbet"te (gerçekte üstü kapalı bir sorgulama) bulunduğu biliniyor. Bu arada şeyhin Ma'nevî isimli manzum eseri Şeyhülislam İbn Kemal tarafından incelenmiş ve şeriata aykırı olmadığı kararına varılmıştı. Rivayete göre, bu sohbetten herkes memnun kalmıştı. Sultanın ve ulemanın endişeleri giderilmiş, hatta Şeyh İbrahîm-i Gülşenî, başta Kanuni Sultan Süleyman olmak üzere adı geçen ulemanın da sempatisini kazanmış, bu arada bazılarını da müridliğe kabul etmiştir. Altı ay kadar İstanbul camilerinde vaazlarda da bulunan şeyh, halkın büyük sempatisine mazhar olmuş, gözleri tedavi edilerek hürmetle Mısır'a geri

gönderilmiştir. Bu tarihten yedi yıl kadar sonra da, bir veba salgını esnasında rivayete göre yüz on dört yaşında vefat etmiştir.184
Latifi, Şeyh İbrahîm-i Gülşenî ve Gülşenîlik etrafında zendeka ve ilhad şüphelerinin doğmasını, müridleri arasında bulunan "vâdî-i ilhâd ve ibâ-hat"a düşmüş kimselere bağlıyor. Ona göre şeyh, mürid olmak için kendisine müracaat edenleri reddetmekten çekindiği için, her türlü inanç ve meşrepten pek çok kimse ona intisap ediyor ve kendisini Gülşenî olarak tanıtıyordu. Bu yüzden Gülşenîler arasında "envâ-ı tavâiften mülhid ve mübâhî" çoğalmış, şeriat ve tarikattan uzaklaşmıştır.185
Öyle anlaşılıyor ki, Lâtîffî'nin sözünü ettiği bu tür mülhid ve mübâhî müridler yüzünden Şeyh İbrahîm-i Gülşenî ve Gülşenîlik etrafında dolaşan zendeka ve ilhad şaibeleri ve özellikle Çivizadeoğlu Mehmed Efen-di'nin verdiği fetvalar, İstanbul halkı arasında da bir hayli tartışmalara yol açmış ve Gülşenîler'i rahatsız etmiştir. Biz, bu olayın yankılarını Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin fetvalarında buluyoruz. Anlaşıldığı kadarıyla Gülşenî dervişleri şeyhülislama baş vurarak bu dedikoduları anlatmışlar, özellikle Çivizâdeoğlu Mehmed Efendi'nin Şeyh îbrahîm-i Gülşenî ve müridlerinin zındık ve mülhid olduklarına dair verdiği fetvaları naklettikten başka, bu zatın Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Ömer İbnü'l-Fârız ve Mevlânâ Celâledîn-i Rûmî'ye dil uzattığını bildirmişler ve fetva talep etmişlerdir. Bu talebi Ebussuud Efendi, "Ehl-i Sünnet ve Cemâat itikadı üzre olup şer'-i şerif muktezâsuıca amel idüp selef-i sâlihîn tarîkine sâlik olan kâinen mâ-kân makbuldür. Şeyh İbrâhîmlüdür dimekle anlara dahi ve taarruz caiz değildir" şeklinde bir fetva ile cevaplamıştır.186 Dikkat edilirse Ebussuud Efendi bu fetvasında doğrudan doğruya Şeyh İbrahîm-i Gülşe-nî'nin ve Gülşenîler'in zındık ve mülhid olmadıklarını açık bir şekilde belirtecek yerde, daha genel ve biraz da kaçamaklı bir cevap veriyor. Bu da onun şeyhin tasavvufı meşrebinin tam anlamıyla Ehl-i Sünnet'e uygunluğu konusunda yeterince müspet kanaat sahibi olmadığını düşündürüyor ki, bunda haklıdır.
Gerçekten Şeyh İbrahîm-i Gülşenî tam anlamıyla Osmanlı merkezi yönetiminin resmi ideolojisi doğrultusunda bir Ehl-i Sünnet anlayışına mı sahipti? Bizce bu konuda en doğru teşhisin sahibi Gölpınarlı'dır. Merhum Gölpınarlı, Halvetîliğin tamamiyle Sünni bir tarikat olduğu halde Gülşenîler'in ve tabiatıyla şeyhlerinin Mevlevîlik ve özellikle Melâmîliğe çok yakın oldukları görüşündedir ki, bu bize de doğru görünüyor. Zaten Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin aşağıda bahsedilecek eserlerinde bu taşkın melâmet meşrebi açıkça kendini gösterir. Nitekim Melâmî kutbu Ahmed-i Sârban'ın bulunduğu Hayrabolu'da tam on dört Gülşenî tekkesinin olduğunu Gölpınarlı belirtiyor.187 Bu, Gülşenîler ile Melâmiler arasında inanç benzerliği dolayısıyla bir yakınlığın, hatta daha da ötesinde bir yakın ilişkinin bulunduğunu düşündürüyor. Bu yüzdendir ki, Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin Vahdet-i vücûd meselesinde Melâmiler ile aynı paralelde, yani kısmen panteizme meyilli düşünceleri bulunduğunu tahmin etmek mümkündür. Aksi halde neden Halvetîliğin diğer kollarının değil de, Gülşenîliğin zendeka ve ilhad şaibelerine konu teşkil etmesini anlamak güç olurdu. Zaten Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin Mevlânâ'mn Mesnevî'sımn etkisiyle ona nazire olarak kaleme aldığı, bir anlamda onun yeni bir yorumu şeklinde olan kırk bin beyit tutarındaki Farsça Ma'nevî'sı ile188 özellikle Ömer (Amr) İbnü'l-Fârız'ın el-Kasîdetü't-Tâiyye'smc yazdığı nazirelerden oluştuğu bilinen Arapça Dîvan'ı ve Mevlânâ ile Yunus Emre'nin etkilerini sergileyen Farsça Dîvan\n9 bu konuda Sünni ulema tarafından pek kolay hazmedilemeyecek nitelikteki şathiyyatla doludur. Çivizâdeoğlu Mehmed Efendi'nin Ma'ncvî'mn küfür ve ilhad ile dolu olduğuna dair verdiği fetvalar da, yine bu eserde mevcut şathiyyattan dolayıdır. Kendisinin Hurûffîler'in merkezi olan Tebriz'de uzun süre kaldığı da düşünülecek olursa, Vahdet-i Mevcûd çerçevesinde panteizme yorulabileceğini, yukarıda söylediğimiz telakkilerinin oluşmasında belki Hurûfî

tesirlerini hesaba katmak yanlış olmayacaktır. Böylece onun bu konuda neden Melâmîler'le aynı paralelde olduğu daha bir anlaşılır olmaktadır. Nitekim, onun müridlerinden, Vardar Yenicesi'nden (bugün Yunanistan sınırları içinde bulunan Giannitsa) şair Usûlî'de de, aynı Melâmî-Hurûfî edayı bulabiliyoruz. Her halükârda biz son tahlilde şeyhin esas itibariyle pek de Ehl-i Sünnet çizgisinde bulunmadığı sonucuna varabiliriz. Bununla beraber Gülşenîliğin daha sonraları tamamiyle Ehl-i Sünnet çizgisine yaklaştığı konusunda gözlemler vardır.190

Şeyh İbrahîm-i Gülşenî ile ilgili bu bahse son vermeden önce, onun ileri gelen müridlerinden ve 16. yüzyılın dikkate değer şairlerinden olup, gerçek adını bilemediğimiz Usûlî, bugün elimizde mevcut Dîvan\y\z. yukarıdaki teshirimizi doğrulayacak iyi bir göstergedir.191 Hemen hemen bütün şuara tezkirelerinde bahsi geçen Usûlî, Melâmî-Hurûfî meşrebi sebebiyle tezkireciler tarafından pek iyi yâd edilmez. Kendisinin iyi bir medrese tahsili gördüğü, ancak yaratılışındaki coşkun mistik karakteri sebebiyle Mısır'a giderek Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'ye intisap ettiği bilinmektedir. MeşAirü'f-Şuarâ yazan, "Şeyh İbrâhîmîler'e isnat olunan ilhad tohmun ol ekmişdir ve Nesîmiyyat ve türrehâtından getürdiği nihâl-nihâd-ı dalâli evvel ol dikmişdir. Nice onup bitmiyecekler gelüp ol tohmu ekmeğe başladılar ve nice berhudar olmıyacaklar ol nihale budaklar aşılamışlardır. Hak Teâlâ tohumların çürüde ve köklerini kuruda" diyerek Usûlî'nin Rume-li'ndeki Nesîmî-meşrep faaliyetlerinden acı acı yakınır.192 Latîfî ise, "Ekseriya eş'ârı tasavvufa müteallik kelimât ve Seyyid Nesîmî tarzında mevâız ve ilâhiyyatdır. Manâda Câvidannâme ebyâtına müşabeheti ve Fazlullah kelimâtına mutabakatı vardır. Bu sebebden zemâne derviş-meşrebleri ve mevâlî-mezhebleri sâbıku'z-zikre Fazlullâh-ı Sânı ve Sırr-ı Seyyid Nesîmî dirler" şeklindeki mühim ifadeleriyle Usûlî'nin meşrebini açıklamıştır.193 Gerçekten Divân'mâz onun bu meşrebini açıkça görmek mümkün olduğu gibi, Kalender-meşrebliğini düşündürecek beyitlere, mesela mahbup-perest eğilimine işaret eden mısralara da sık sık rastlanmaktadır.194 Özellikle Âşık Çelebi'nin ifadeleri, Usûlî'nin Rumeli'de bir misyoner gibi hareket ettiğini düşündürüyor. Nitekim Gülşenîlik'teki bu coşkun Vahdet-i Vücûd anlayışı sebebiyle, 16., hatta 17. yüzyılın divan şairleri arasında da, Usûlî'den başka, aynı meşrepte olup Gülşenîliğe mensup Yusuf-ı Sîneçâk, Arifi, Semaî, Hasan Hüsâmî, Zaîfî, Zârî ve daha birçok kişinin mevcudiyetini biliyoruz.195

2. Şeyh Muhyiddîn Mehmed b. Hızır el-Karamânî (ö. 1543)

Yukarıda bahsi geçen Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin önde gelen halifelerinden olup, savunduğu fikir ve görüşler itibariyle Oğlan Şeyh İsmail-i Maşûkî'nin Halvetiyye tarikatı içindeki bir benzeri sayalabileceğimiz Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin kim olduğu, nasıl bir zihniyeti temsil ettiği, 1972'de Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin fetvaları, 1982'de Muhyî-i Gülşenî'nin Manâkib-i İbrâhîm-i Gülşenî'û yayımlamncaya kadar196 pek kimsenin dikkatini çekmemiştir. Zaten sözü edilen fetvalar hariç tutulacak olursa, kaynaklarda da kendisine dair dikkat çekecek ölçüde bilgi de bulunmaz. Bu zattan kısaca bahseden şimdilik yalnızca iki Osmanlı kaynağı olup, biri Matrakçı Nasuh'un Süleymanname'sı, diğeri de Atâyî'nin Zeyl-i Şakâyık'ıdu. Bu tür olayları dikkatle kaydeden Atâyî, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'ye eserinde ancak birkaç satırlık yer vermiştir.197 Süleymanna-me'dtki Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'ye dair kayıtlar, ilk defa H. Gazi Yurdaydın tarafından değerlendirilmiştir.198 Bugün ise, bu zata isnat olunan fikirleri ihtiva eden bir de arşiv belgesine sahibiz. Bu belge, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin mahkeme sicil zabtı olup, Oğlan Şeyh İsmail-i Maşûkî'ninkinden sonra türünün bugüne kadar ele geçen ikinci ve en uzun örneğidir.199

Böylece, Süleymanname ve Zeyl-i Şakâytk'tzki kısa pasajları hariç tutarsak, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'den bahseden birinci elden üç temel kaynağa sahibiz demektir: 1) Şeyhi sorgulayan ve ölüme yollayan Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin fetvası; 2) Şeyhi çok iyi tanıyan Muhyî-i Gülşenî'nin menakıbnamesi; 3) Şeyhi yargılayan mahkemede şahitlik yapanların ifadelerini ihtiva eden ve "Sicill-i Şeyh Karamanı ez-Zindîk" başlığını taşıyan, iki defter sayfasından oluşan mahkeme sicili. Bu kaynaklar bize onun fikirlerini nispeten daha iyi tanıma imkânım sağlamak bakımından önemli bir avantaj olarak görülmelidir.

Buna rağmen Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin biyografisi hakkında hemen hiç bilgimiz yoktur. Halveti kaynaklarında bile ailesi ve yetiştiği ortam, tahsil süreci hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmaması ilginçtir. Yalnızca Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin halifesi olduktan sonraki hayatı hakkında, Menâkıb-ı ibrâhîm-i Gülşenî sayesinde önemli noktaları öğrenmek mümkün olabiliyor. Buna göre şeyh yalnız Halveti tarikatı içinde değil, yüksek mevkideki bazı devlet adamları arasında da büyük bir şöhret ve hatır sahibidir. Bazan meclisinde yaptığı sohbetlerde etrafmdakileri etki altına alıyor, bu psikolojiyle coşarak kendini çok yükseklerde görebiliyor, Muhyî-i Gülşenî'nin tabiriyle "kimesne gözüne görünmez" oluyordu. Sık sık "Niçün cümle meşâyih ve müftiler ve ulema bu meclise hazır olup istifade itmezler?" deyip büyük bir kendini beğenmişlik örneği sergiliyordu. Bu esnada bazen etrafındakileri tahkir ve onlarla istihza ettiği de çok olmuştu.200

Muhyî-i Gülşenî'ye bakılırsa, Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin müridlerin-den Çoban Mustafa Paşa, sık sık verdiği ziyafetlerden birinde Muhyiddîn-i Karamânî'yi tanımış ve büyük bir ilgi duymuştur. Bunun sonucunda şeyhinden, onu Gebze'de yaptırdığı külliyesindeki hanikaha şeyh olarak yollamasını rica etmiş, fakat beriki bunun henüz erken olduğunu, çünkü şimdi bu göreve gelirse, çok geçmeden "Mansûr-vâr isnâdât ile" ithamlara maruz kalıp telef olacağını söylemiş ve paşanın isteğini o gün için yerine getirmemişti.201 Maamafih çok geçmeden -muhtemelen Çoban Mustafa Paşa'nm ısrarıyla- Muhyiddîn-i Karamânî'nin söz konusu hanikaha şeyh olduğu anlaşılıyor. Bunun tarihini maalesef bilemiyoruz.

İşte onun trajedisi de burada başlıyor. O burada müridlerine kendinden önceki birtakım sûfılerin hayatına mal olan Vahdet-i Vücûd konusundaki düşüncelerini öğretmeye başlamıştır. Bu düşünceler, aşağıda görüleceği üzere, Şeyh Bedreddîn'inkinden farksız olup tam anlamıyla panteist bir anlayışa, yani Vahdet-i Mevcûd görüşüne dayanıyordu. Nitekim çok geçmeden, muhtemelen çevreden gelen tepkiler sebebiyle İstanbul'a taşınmak zorunda kaldığını, burada da fazla kalamayarak Edirne'ye naklettiğini biliyoruz.202 Bu sık mekân değişimlerinin normal olmadığını, herhalde ulema çevrelerinden gelen şikâyetler üzerine Osmanlı merkezi yönetiminin takibinden kurtulmak için yer değiştirdiğini Muhyî-i Gülşenî'nin ifadeleri takviye ediyor. Zaten Edirne'de de müellife göre "bazı kimesneler garaz idüp" şikâyetlerde bulunmuşlardır. Bunun üzerine Şeyh Muhyiddîn-i Karamam Edirne Bayezit Camii'nde ulemadan bir heyetin önünde sorgulamaya tabi tutulmuş, fakat bundan başarıyla sıyrılmış, ulemanın sorduğu âyetleri uygun şekilde tefsir ederek onları teskin edebilmiştir.203

Yaşadığı bunca deneye rağmen, ona büyük bir saygıyla bağlı bulunan Muhyî-i Gülşenî'nin dahi vurgulamak gereğini duyduğu gururu, fikirlerini açıkça ifadeden sakınmayan Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'yi giderek daha pervasız yapmış olmalıdır. Nitekim 1550 yılına kadar "şemşîr-i şerî-at"tan başını kurtarmaya muvaffak olan şeyh, bu fütursuzluğu ile bu defa Ebussuud Efendi'nin hışmından kurtulamayacaktır. Öyle görünüyor ki, Gebze'de Çoban Mustafa Paşa külliyesindeki medresede müderrisliği zamanından beri şeyhin bütün hareket ve sözlerini izleyen zamanının bu gücünün

doruğundaki Osmanlı şeyhülislamı, Şeyh İbrahîm-i Gülşenî'nin kerametini ispat edercesine, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'yi İstanbul'a getirterek bir kere daha mahkeme huzuruna çıkardı. Yapılan sorgulamayı müteakip, Atâyî'ye göre "Vahdet-i Vücûd meselesinde hata eylediği", Matrakçı Nasûh'a göre, "şeytani birtakım vesveselere kapılıp kuruntulara düşerek dinden çıkıp Müslümanları da dinden çıkardığı" için, kısaca zen-deka ve ilhadına hükmedilerek, Ebussuud Efendi'nin verdiği fetva uyarınca "şemşîr-i şerîat"la katlolundu.204 H. G. Yurdaydın'ın Matrakçı Nasuh'tan naklen belirttiğine göre, cesedi bir atın peşine bağlanarak sürüklendi.205 İdam tarihi gerek Atâyî'de, gerekse Muhyî-i Gülşenî'de 957 / 1550 olarak zikredilmekle beraber, zamanın şairlerinden Kandî'nin,206

Kandı didi tarih "Karamânî'ye la'net

şeklindeki, ebced hesabıyla düştüğü, mahkeme sicil kaydında mevcut tarih, 950/1543-1544'e karşılık gelmekte ve bu, mısraın hemen altında da rakamla 950 olarak kaydedilmiş bulunmaktadır.207 Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin idamını müteakip kaydedildiği şüphesiz olan bu tarih, bize göre doğruyu yansıtmaktadır; böylece şeyhin idamını yedi yıl geriye götürmek ve Atâyî ile Muhyî-i Gülşenî'yi tashih etme lüzumu ortaya çıkmaktadır.

Daha önce de belirtildiği gibi, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin muhakemesinin zabıt metni bugün elimizde bulunmaktadır. Bu mühim belge sayesinde biz onun ölümünden dört buçuk yüzyıla yakın bir zaman sonra, asıl adının Şeyh Muhammed b. Hızır olduğunu ve idamına gerekçe gösterilen fikirlerini öğrenebilme imkânına ulaşıyoruz.208 Sicil metninde, tıpkı Oğlan Şeyh İsmail-i Maşûkî'ninkinde olduğu üzere, yalnızca, duruşmada şahit olarak dinlenen kişilerin ifadeleri özet olarak yer almaktadır. Böylece Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin fikirlerini kendi ağzından çıktığı gibi değil, ancak şahitlerin iradelerine yansıdığı kadarıyla ve özetlenmiş biçimiyle öğrenebiliyoruz. Bu itibarla şahitlerin şeyhten naklen söyledikleri sözlere geçmeden önce, şu haliyle sicil metninin -tıpkı İsmail-i Maşû-kî'ninkindeki gibi- tarafsız bir belge niteliğini taşımadığını öncelikle belirtmekte yarar vardır. Bizim yapabileceğimiz, ancak bu haliyle belgenin bir analizi ve yorumundan ibaret olacaktır.

Sicil metninde -birisi üç defa olmak üzere- şahit olarak dinlenen tam on kişinin ismi geçmektedir. Bu şahitler, devamlı onun meclislerinde bulunmuş olmaları gereken kişiler olmalıdır; bu yüzden belki tamamının, belki yalnızca bir kısmının şeyhin bizzat müridlerinden oluştuğuna kesin nazarıyla bakılabilir. Bu konuda Menâkıb-ı îbrâhîm-i Güfyenfde bulunan bazı kayıtlar, şahitlerin ifadelerine şüphe düşürücü nitelikte olup oldukça dikkat çekicidirler. Buna göre, içlerinde üç de imamın yer aldığı bu şahitler aslında, şeyhin vaktiyle şu veya bu sebeple azarına veya sert, kötü muamelesine, aşağılamalarına maruz kalan, ayaktakımmdan karaktersiz kimselerdir ve sırf intikam duygusuyla yalancı şahitlik yapmışlardır.209 Menâ-kıb\n şahitlere dair verdiği bu bilginin doğruluk derecesini belirlemek imkânsız olmakla beraber, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin mağrur ve etrafını küçümseyici tavırları göz önüne getirildiğinde, belki kısmen doğruluk payının bulunabileceği, dolayısıyla şeyhten intikam alma duygusunun şevkiyle içlerinde yalancı şahitlik edebilecekler bulunduğu varsayılabilir. İşte Muhyî-i Gülşenî'nin yalancılıkla suçladığı, böylece güvenilirliklerine şüphe düşürdüğü söz konusu bu şahitler sırasıyla şunlardır:

1) Mustafa b. Mehmed
2) Seyyid Ahmed b. Seyyid Bahşâyiş
3) Abdî b. Mehmed
4) Abdülkerîm b. Şeyh Alâeddîn
5) Abdî Çelebi b. Abdüllâtîf
6) Abdî b. Ubeydullah

7) Vefâî (yahut Fenâî) Dede b. Abdullah
8) Yahya (b. >)
9) Ahmed Çelebi b. Seydî
10) Hamdullah b. Hayreddîn
Nasıl birer şahsiyet olduklarını, eğer müridlerden değilseler, şeyhle aralarındaki ilişkinin mahiyetini hiçbir zaman bilemiyeceğimiz bu şahitlerin ifadelerine göre Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin fikirleri şu gruplar altında toplanabilir:
a) Vahdet-i Mevcûd meselesi: Şeyhin düşüncelerinin -diğerlerine de altyapı oluşturması itibariyle- temelini oluşturan bu telakki, hemen bütün şahitlerin ifadelerinde ilk sırayı almaktadır. Bunların gerçek olduğu varsa-yıldığı takdirde, ilk dikkati çeken şeyin, Muhyiddîn-i Karamânî'nin, Şeyh Bedreddîn tarzında bir Vahdet-i Mevcûd'çu olduğu ve Oğlan Şeyh İsnıa-il-i Maşûkî gibi, dolaylı olarak Allah'ı tabiatla özdeş tuttuğudur. Nitekim ona göre Allah, âlemin bizzat kendisidir. Şeyh, şahitlerden Vefâî (Fenâî ?) Dede'nin naklettiğine göre, "âlem-i mahsûsu (görünürde olan, hissedilen kâinatı) ulûhiyyete isnad idüp eşyadan tekessürâtı nefyedüp vahdet-i hakîkîye isbât itmesine temsil idüp Zeyd'in başı Zeyd değil ve eli ve ayağı Zeyd değil belki mecmuu Zeyd'dir ve bir kâtip kitabet itdüği zemanda elif yazar elif olur bâ yazar bâ olur. Cümlesinin aslı mürekkebdir. Ve dahî ulûhiyyeti Nasârâ üçe hasr eyledikleri içün kâfir oldılar. Biz ulûhiyyeti ce-mî-i eşyaya isnâd itdüğümüz içün kâfir olmazız" demektedir.210
b) Hasr (Öldükten sonra tekrar dirilme) meselesi: Yine şahitlerin ifadelerine göre şeyh, İslam inancının temellerinden olan öldükten sonra dirilmeye inanmayı reddetmekte, "Haşr yokdur. Öteden gelüp kim size haber verdi?" demektedir.211
c) Helal ve Haram meselesi: Sicildeki bir başka ifadeye bakılırsa, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî İslam'daki helal ve haram kavramlarına karşı çıkmakta, bunların itibari şeyler olduğunu söylemektedir. Ona göre "Hakk'ın vücûdundan gayri nesne yokdur. Hatta umûr-ı şer'iyye divar-dır, umûr-ı i'tibariyyedir. Haram dedin haram olur, helal dedin helal"; "Dünyada haram yokdur"; "Zina ve livata helaldir."212 Yani insan bir iş yapacağı zaman helal mi, haram mı diye düşünmemelidir, yapmalıdır. Bir işi isteyerek yapıyorsa ve onun helal olduğunu düşünüyorsa, o helaldir. Haram diye kabul ediyorsa haramdır.
d) Peygamberlere iman meselesi: Şeyhin peygamberlik meselesine de -en azından şahitlere göre- klasik çerçevede bakmadığı görülüyor. İddiaya göre o, bütün peygamberlere verilen vasıfların tamamının kendisinde "bi'1-fi'l" mevcut olduğunu ileri sürmekte, "Benden efdal;dört kimesne geldi. Birisi Resûlullah ve birisi Ali ve birisi Şeyh Attâr ve birisi Sâhib-i Füsûs-ı Hikem'dir. Bu dördün gayrisinden ben efdalim" demek suretiyle kendisinin, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Ferîdüddîn-i Attâr ve Muhyiddîn-İbnü'l Arabî hariç, peygamberlerden bile üstün olduğuna inanmakta, Hızır Peygamber'i bir köpekten aşağı görmektedir.213 Bütün bunlara karşılık iş kendi şeyhi İbrahîm-i Gülşenî'ye gelince, "Hazret-i Muhammed Şeyh İbrahim'e şâkird olamaz" diyerek,214 onu Hz. Muhammed'den bile daha üst dereceye yerleştirmektedir.
e) Rüyetullah (âhirette müminlerin Allah'ı görmesi) meselesi: Şahitler, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin bu konuda da İslam inancının tersi doğrultuda konuştuğunu, "Rü'yetullah ne dünyada, ve ne ahiretde mümkin değüldür. Mümkindir diyen kezzâbdır" dediğini naklediyorlar.215
İşte, şeyhin de hazır bulunduğu mahkemede şahitlerin ağzından ona isnat edilen fikirler ve iddialar böyle özetlenebilir. Bunlar topyekûn dikkate alındığında, Oğlan Şeyh İsmail-i Maşûkî'nin sicilinde yer alan iddialara genelde çok benzemektedir.216 Asıl önemli olan, bilhassa panteist bir Vahdet-i Vücûd yorumu ile sunulan Allah inancı ve Haşr ile ilgili olanlarının, bize hemen Şeyh Bedreddîn'in Vâridat'mdzki görüşleri

hatırlatmakta oluşudur.217 Daha önce de işaret olunduğu üzere, kanaatimizce burada asıl mesele, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'ye atfen şahitlerin ağzından aktarılan bu iddiaların gerçekten onun düşüncelerini yansıtıp yansıtmadığını bilebilmektir. Bunu belki de hiçbir zaman kesin olarak bilemeyeceğiz. Kesin bildiğimiz bir şey varsa, o da şeyhin bu fikirlerin halk arasında yol açtığı kargaşa yüzünden hayatım kaybettiğidir. Bununla beraber, şurası bize bir gerçek gibi görünüyor ki, vaktiyle İbnü'r-Râvendi, Ebûbekir Zekeri yy a er-Râzî gibi düşünürlerin tartıştıkları, Şeyh Bedred-dîn'de panteist mistik bir yorumla geniş yankılarını gördüğümüz ulûhiy-yet ve ahiretle ilgili inançların, bundan önceki ve bu bölümde başka örneklerini gördüğümüz üzere, bazı Osmanlı uleması ve sûfileri arasında gizli veya açık, oldukça kuvvetli bir materyalist eğilim şeklinde sürüp geldiğidir. Bu yaklaşımı benimsemiş olmakla beraber, bunu açığa vuranların '¦ başına gelenleri görerek kendilerini gizleyen daha başkalarının bulunduğunu tahmin etmek hiç de imkânsız ve gerçek dışı değildir. İşte Şeyh Muhyiddîn-i Karamanı bu zincirin bir halkasıdır ve kanaatimizce, sicil metninde dile getirilen iddialar, bu biçimleriyle vaki olmuş olmasa bile, herhalde temelde onun düşüncelerini yansıtıyor olmalıdır. Üstelik sicil metninde yine Vefâî Dede kanalıyla aktarılan çok ilginç bir ifade, şeyhin bu ulûhiyyet meselesini Sokollu Mehmed Paşa'nın huzurunda da tartıştığını ve onu kızdırdığını gösteriyor.218

Şimdi bu konuyla ilgili olarak önemli gördüğümüz ve burada tartışılması gerektiğine inandığımız ikinci bir meseleye geliyoruz. Bir yanıyla şeyhin idamına fetva veren Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin bu olay ve olayın kahramanı olan kişi karşısındaki tutumuyla, diğer yanıyla da idamın hukuki gerekçesi ve takip edilen prosedürle de ilgili olan bu mesele, Muhyî-i Gülşenî'nin ifadeleri ve Ebussuûd Efendi'nin olayla ilgili fetva metinlerinden çıkıyor. Muhyî-i Gülşenî'ye göre, Şeyh Muhyiddîn-i Kara-mânî aslında iddia edildiği gibi bir zındık ve mülhid değildir, ama, işin aslı, Ebussuûd Efendi'nin şeyhe karşı (her ikisi de daha mesleklerinin başında oldukları bir çağda, Gebze'de Çoban Mustafa Paşa Külliyesi'nde birinin hanikahta şeyh, ötekinin medresede müderris oldukları zamana kadar uzanmakta olan) kıskançlığıyla ilgilidir. Müellif açıkça, Ebussuûd Efendi'nin, kendi derslerini bırakarak Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin sohbetlerine devam eden öğrenciler yüzünden ona karşı şiddetli bir kıskançlık duygusuna kapılmış olduğunu ve yıllar sonra içindeki kinin şevkiyle bunun acısını, şeyhi idama yollayarak çıkarttığını ima etmektedir.219

Öte yandan Ebussuûd Efendi'nin fetvalarını ihtiva eden mecmua koleksiyonlarında mevcut, şeyhin idamıyla ilgili bir dizi fetva metni, idamdan sonra halk arasında şeyhin zındık ve mülhid olduğuna inanılmaması, aksine şeyhülislamın kinine kurban gittiğinin düşünülmesi sebebiyle, tartışmaların sürüp gittiğini gösteriyor.220 Ayrıca, yine aynı fetva metinlerinden anlaşıldığına göre, halk arasında, şeyh mahkemede ulema heyetinin huzurunda birçok defa fikirlerinden vazgeçtiğini beyan etmiş olmasına rağmen, şeyhülislamın zındıkın suçunu itiraf etmesi ve tevbe ederek imanını yenilemesi halinde serbest bırakılmasını emreden Hanefi hukukuna göre değil, Mâlikî hukukuna göre hareket etmiş olmasının yanlışlığının tartışıldığı da ortaya çıkmaktadır. Hatırlanacağı üzere, Mâlikî hukukunda zındık her ne kadar tevbe edip iman tazelese de, ölüm korkusunun etkisiyle gerçek inancını saklayacağı düşünüldüğü için bu tevbesine itibar olunmaz ve idam edilir.221 Oysa Ebussuûd Efendi, bir Hanefi müftüsü olmasına rağmen, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî konusunda mezhebinin dışına çıkmayı ve diğer mezheplerin ikinci üçüncü sıradan ulemasının fetvalarıyla hareket etmeyi tercih etmiştir. Nitekim bizzat kendisinin, yukarıda sözü edilen fetvalarında bu meseleyi bütün teferruatı ile tartışmakta ve kendini savunarak neden şeyhin idamı konusunda Hanefi hukukuna riayet etmediğinin gerekçelerini

uzun uzun açıklamaya çalışmakta olduğu görülüyor.222 Anlaşılıyor ki Ebussuûd Efendi, İstanbul halkı arasındaki bu tartışmalara ve dedikodulara karşı kendini savunma gereğini duymuştur. Hatta daha da ileri giderek, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin ulemanın taassubuna kurban gittiğini, dolayısıyla zulmen katlolunduğunu iddia edenlerin de aynen onun gibi zındık ve mülhid sayılacaklarına ve bu sebeple katillerinin icap edeceğine dair fetva vererek bir çeşit tehdit yoluyla dedikoduların önünü almak istemiş görünmektedir.223

İşte, şeyhülislamın bu tavırları, ilk bakışta bizi Muhyî-i Gülşenî'nin ifadesinin doğruluğunu kabule zorluyor gibidir. Ebussuud Efendi'nin, şeyhin tevbe ve iman tazelemesine rağmen bunu geçersiz addedip idamına fetva vermekte ısrar etmesi bu şüpheyi uyandırıyor. Burada, şeyhülislamı Şeyh Muhyiddîn-i Karamanı hadisesinde Hanefî hukukunun dışına çıkmaya zorlayan ne gibi bir sebebin bulunduğunu düşünmek gerekiyor. Ayrıca şeyhin, kendisine isnat edilen düşünceleri kabul ve itiraf ettiği yalnızca Ebussuud Efendi'nin fetvasında geçiyor. Oysa gerçekte Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin, isnat edilen düşünceleri kabul edip etmediği, eğer kabul ediyorsa hangi çerçeve ve mantık içinde bunları sahiplendiği konusunda hiçbir bilgimiz yoktur. Acaba şeyhülislamı Mâlikî fıkhı uyarınca idam fetvası vermeye iten sebep gerçekten Muhyî-i Gülşenî'nin ima ettiği kıskançlık ve kin midir, yoksa başka etkenlerin varlığı mı söz konusudur? Veya her ikisi birden düşünülebilir mi? İşte işin burasında, Ebussuud Efendi'nin şahsiyet ve karakteri, meslek hayatı boyunca takındığı tavır ve davranışların incelenmesi zorunlu hale geliyor.224

Hatırlanacağı üzere, daha önce ele alınan bazı olaylarda bu şeyhülislamın nasıl bir tutum içinde olduğu, son derece dürüst ve tutarlı, mesleki sorumluluk sahibi bulunduğu görülmüştü. Delillerin ve şahit ifadelerinin yetersiz kaldığı durumlarda, onun azami hakkaniyet ve adalet çerçevesinde ve sanığın lehine hareket ettiği bilinmektedir. Bu itibarla biz, onun Şeyh Muhyiddîn-i Karamanı meselesinde, -eğer doğru ise- eski bir kıskançlığın etkisi altında kalarak suçsuz bir insanı bile bile ölüme yollayacak kadar tutarsız ve sorumsuz bir şahsiyet sahibi bulunduğunun zor kabul edilebileceği kanaatindeyiz. Onun ulemadan biri olarak sûfîlik aleyhtarı kesin bir tavır içinde olduğunu, bu yüzden onlar hakkında idam fetvaları vermekte zorlanmadığını söylemek de yanlış olur. Zira unutulmamalıdır ki, babası Melâmî-meşrep bir sûfiydi, kendisi de hayatı boyunca Beşiktaşlı Yahya Efendi, Sinan-ı Ümmî ve Merkez Efendi gibi zamanının ileri gelen safilerine karşı saygılı bir tutum içinde olmuştu. Gelibolulu Mustafa Alî'nin, Ebussuud Efendi'nin tasavvufa sülük etmemesini önemli bir eksiklik görmesine karşılık, Peçevî İbrahim Efendi bunun doğru olmadığını belirtir. Sonuçta Ebussuud Efendi'nin, bir bütün olarak tasavvufa karşı olmaktan ziyade, şeriata uygun olmayan tasavvuf] düşünce ve hayat tarzının aleyhinde olduğunu, bunu zendeka ve ilhad olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz.225 Onun, Oğlan Şeyh İsmail-i Maşûkî ve Gazanfer Dede'ye karşı gösterdiği müsamahayı gerek Hamza Bâlî, gerekse Şeyh Muhyiddîn-i Karamanı karşısında göstermemesi ve bu sonuncular hakkında idam fetvası vermekte tereddüt etmemesi, kanaatimizce bunların gerçekten zındık ve mülhid olduklarına ve ıslah kabul etmeyeceklerine kendince kesin kanaat getirmiş olmasıyla açıklanabilir. Çok muhtemeldir ki Ebussuud Efendi, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin gerçekten fikirlerini bırakıp tevbe ettiğine inanmamıştı. Eğer buna kani olsaydı, büyük bir ihtimalle Hanefi hukukunun gerektirdiği üzere onu idama yollamaması icap ederdi.

Aslında, İslam tarihinde Hanefî hukukunun geçerli olduğu ülkelerde cereyan eden zendeka ve ilhad olaylarında, zaman zaman diğer mezheplerin uygulamalarına yer verildiği görülmektedir. Bunurî bir örneğini bundan önceki bölümde Molla Lûtfi olayında görmüştük. Zaman zaman böyle bir tercihe sapışın gerekçesi olarak da,

genellikle tevbesi kabul edilip salıverilen şahısların, bir müddet sonra tekrar eski durumlarına döndükleri, böylece tevbelerinin samimi olmadığının anlaşılmış bulunması gösterilmektedir. İşte bu durumda, Ebussuud Efendi'nin de Şeyh Muhyiddîn-i Karamanı meselesinde, Muhyî-i Gülşenî'nin ileri sürdüğü gibi, yalnızca ona karşı olan eski duygularının etkisiyle hareket etmekten çok, Hanefi hukukunun tanıdığı hoşgörüden yararlanmak için asıl inançlarını gizlediğine, dolayısıyla şeyhin itiraflarında samimiyet bulunmadığına inanarak Mâlikî hukukuna göre idam fetvası verdiğini düşünmek daha mantıklı gibi görünüyor.226 Bugün eğer Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'den kalma yazılı metinler olsaydı, herhalde bu konuda daha kesin bir kanaate ulaşmamız mümkün olacaktı.

## GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

"Buraya kadar ele alıp tartışmaya çalıştığımız bütün olaylar son tahlilde ne anlama gelmektedir? Gerçekten Osmanlı İmparatorluğu'nda, resmi ideolojinin ifadesiyle zendeka ve ilhad hareketleri, bu ideolojiye ve buna dayalı düzene bilinçli bir siyasal karşı çıkışı mı temsil ediyor? Büyük çoğunluğu itibariyle imparatorluğun siyasal ve toplumsal buhran dönemlerinde görülen bu hareketlerin, bu buhranlarla çok yakından bağlantılı olduğu muhakkak ise, bu hareketlerin dini bir söylem kullanmalarının sebebi nedir? Bu durumda dini bir amaç ve nitelik taşıdıkları ileri sürülebilir mi? Bu hareketlerin resmi ideolojiye karşı gerçekten sistemli ve homojen bir "karşı düşünce"yi temsil ettiği iddia olunabilir mi? Böyle bir karşı düşünce hareketinden söz edilebiliyorsa, bu düşüncenin dayandığı temel dinamikler, kavramlar, tarihsel arka plan nelerdir? Bu "karşı düşünce"nin îslam düşüncesi içerisindeki yeri nedir? Ve nihayet, bu hareketler Osmanlı siyasal iktidarı, başka bir deyişle, merkezi yönetimi açısından ne ifade ediyor? Osmanlı merkezi yönetiminin, bu hareketlerin inanç yönünden çok, kendi egemenliğine karşı oluşturduğu tehditle ilgilendiği açıkça görülmekle beraber, neden bu hareketleri mahkûm ederken inanç noktasından yola çıkıyor?

Bu sorulara belki daha başkaları eklenebilir ve bu liste uzayıp gidebilir. Ama bu sorular ne kadar çoğaltılırsa çoğaltılsın, öyle görünüyor ki, 15. yüzyıldan 17. yüzyıl sonlarına kadar uzanan bir zaman dilimini kaplayan ve temelde Osmanlı toplumsal yapısının ilmiye ve sûfıye gibi iki büyük, etkili çevresinde meydana gelen bu hareketlerin, ciddi bir muhalefet olgusunun karşısında bulunduğumuzu gösterdiklerine muhakkak nazarıyla bakabiliriz. İlmiye sınıfı içindeki rekabete dayalı müthiş bir çekişmenin ürünü olduğunu göstermeye çalıştığımız Molİa Lûtfî olayı hariç tutulursa, bu muhalefet olgusunun, Osmanlı Devleti'nin belki tarihinin en ciddi siyasal otorite boşluğu ve toplumsal kriz yaşadığı dönemlerinden birinde ortaya çıkan Şeyh Bedreddîn hareketiyle başlayıp, özellikle 16. yüzyılda

Kanuni döneminin hemen tamamı dahil bu yüzyılı bütünüyle kapsayan bir seyir takip ederek doruk noktasına çıktığını söyleyebiliriz.

Burada ilk dikkatimizi çeken, ilmiye ve sûfîye kesiminde belirginleşen bu muhalif düşüncenin, her ne kadar resmi ideolojiye karşı ortaya çıksa da, bizatihi bir siyasal düşünce niteliğini taşımıyor olmasıdır. Dolayısıyla bu muhalif düşünce, tabii olarak siyasal değil, dini bir söylem kullanmakta, her iki kesimde de son tahlilde "panteist bir teoloji" olarak gündeme gelmektedir. Bu panteist teoloji, ulema kesiminde rasyonel bir felsefi düşünce olarak sergilenmekte, oysa sûfıye çevrelerinde hemen tamamiyle mistik bir mahiyet arz etmektedir. Dikkatle bakıldığında, bu panteist teolojinin, sergileniş ve algılanış tarzı itibariyle farklı hüviyetlerle görüntülenmiş olmasına rağmen, her iki kesimi birleştiren ortak bir taban yarattığı gözden kaçmıyor. Buna rağmen bu muhalif düşünce, ister ulema ister sûfıye içinde olsun, sonuçta siyasal

iktidara karşı bir vaziyet alış demek olduğundan, yine de siyasal bir işlev görmüş olmakta, başka bir deyişle, Osmanlı siyasal iktidarına karşı bir çevrenin oluşmasına yol açmaktadır.

Bir başka önemli husus, ulema kesiminde kişisel vakalar 'gibi görünen zındıklık ve mülhidlik olaylarının, aslında birkaç yüzyıl süren bir silsile oluşturmasıdır. Bunlar, sûfıye çevrelerindeki hareketler -mesela Melâmî hareketi- gibi geniş bir toplumsal tabana dayanmıyor, dolayısıyla fazla yayılma imkânı bulmuyordu. Sebebi ise kanaatimizce, belki temelde ilmiye mensuplarının sûfıye mensupları gibi tarikatlar şeklinde örgütlenmemiş olması, diğer yandan da kullanılan dil ve üslubun ister istemez popüler nitelikten uzak bulunmasıdır. Bununla beraber ulema içindeki bu hareketlerden bazılarının kişisel planda kalmadığı, Molla Kâbız hadisesinde olduğu gibi, az da olsa taraftar toplayabildiği görülmüştür. Oysa sûfiye çevrelerindeki zendeka ve ilhad hareketlerinin, karizmatik önderler ve tarikat bağları aracılığıyla müridlere ulaşabildikleri için oldukça geniş bir sosyal tabanı kucakladığı görülmektedir. Nitekim Melâmî ve Gülşenî çevrelerindeki zendeka ve ilhad hareketlerinin, son tahlilde geniş tabanlı, mistik nitelikli bir muhalefet hareketine dönüştüğünü gördük.
Dikkati çeken çok önemli bir diğer olgu ise, bugüne kadar pek üzerinde durulmamakla beraber, Şeyh Bedreddîn dahil, gerek ulema, gerekse sûfı çevrelerdeki bu hareketlerin geniş ölçüde Hurufîliğin -özellikle teolo-jik anlayışının etkisini- taşımakta olduklarıdır. Bu ise Hurufîliğin 15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda tam anlamıyla bir "gizli hareket" olarak, Alevi kesimi içinde ucu günümüze kadar uzanan önemli bir güce ve yaygınlığa sahip bulunduğunu ortaya koyuyor. Kanaatimizce bu mesele apayrı bir monografiye konu teşkil edecek kadar önemlidir.
Burada asıl üzerinde durulması gereken bir diğer önemli husus da,
Osmanlı dönemindeki bu zendeka ve ilhad hareketlerinin düşünce boyutu, bu hareketleri motive eden fikirlerin mahiyetidir. Yukarıda temas ettiğimiz gibi, Osmanlı toplumunda ilmiye ve sûfıye içindeki bu hareketlerin ortak zemini olan panteist teolojinin orijinal olup olmadığı, İslam genel düşünce tarihi içindeki yeri ve kıymeti, bu araştırma çerçevesinde bize oldukça önemli görünüyor. Olaylara bu açıdan yaklaşıldığında, Şeyh Bed-reddîn'in Vâridat'mdaki -Türkiye'de üzerinde o kadar spekülasyon yapılan- fikirleri dahil, ulema ve sûfi çevrelerinde propaganda edilen söz konusu panteist teolojinin, Osmanlı dönemine mahsus olmak üzere, gerek teolojik, gerek mistik, gerekse siyasal açılardan orijinal bir boyuta sahip bulunmadığının anlaşılmasıdır. Bu olgu, önceki bölümlerde çeşitli vesilelerle yeterince gösterilmeye çalışılmıştır. Zaten Giriş kısmında verilmeye gayret edilen bilgilerle karşılaştırıldığında, Osmanlı "zındık ve mülhidle-ri"nin felsefi, teolojik ve mistik boyutlarıyla klasik İslami düşüncenin daha önce işlediği ve tartıştığı konuları aşıp yeni katkılar oluşturamadıklarını gösteriyor. Fakat burada önemli olan, bu muhalif düşüncenin orijinal olup olmadığı değil, Osmanlı resmi ideolojisine karşı çıkışın aracı olarak yerine getirdiği işlevdir. Sözü edilen muhalif düşünce, bir yandan da, 16. yüzyıl başlarındaki Safevî propagandası sebebiyle tam bir baskı aracı hali-330 ne dönüşen resmi ideolojinin yarattığı bunalım ortamından çıkış için bir kapı yaratmış görünmektedir. Yine de bu muhalif düşüncenin, Şeyh Bed-reddîn'den ve dolayısıyla Hurûfi inançlardan geniş ölçüde etkiler taşıdığına işaret etmek gerekiyor.
Söz konusu hareketlerin Osmanlı siyasal iktidarı açısından ifade ettikleri anlama gelince, Osmanlı siyasal iktidarı bu hareketlerin inanç yönünden çok, kendi egemenliğine karşı oluşturduğu tehditle ilgilenmekte, ama bu hareketleri mahkûm

ederken inanç noktasından yola çıkmaktadır. Bu, ulemadan olsun, sûfilerden olsun bütün "zındık ve mülhidler"in muhakeme sürecinde gayet açıklıkla izlenebiliyor. Öte yandan, "zındık ve mül-hidler"in de kendi düşüncelerini bir inanç söylemi halinde ve teolojik kalıplarla ifade etmiş olmaları şu gerçeği ortaya çıkarıyor: Esasında her iki tarafın da aynı ortak inanç söylemini -ama ters yönde- kullanmaları, kanaatimizce Osmanlı İmparatorluğu'nun resmi ideolojisinin "devlet-din özdeşliğine dayanıyor olmasıyla çok yakından bağlantılıdır.

Bu özdeşlik, Birinci Bölüm'de gösterilmeye çalışıldığı üzere, pek çok dinsel kavram kullandığı gibi, siyasal kavramları da dinsel kalıplar içinde sunmakta, kendini dinsel kavramlarla ifade etmektedir. Dolayısıyla sonuçta, "muhalif çevre"yi temsil eden "zındık ve mülhidler"in de düşüncelerini dinsel bir söylemle ortaya koymaları, başka bir deyişle resmi ideolojinin dinsel kavramlarına, ters yönde başka dinsel kavramlarla karşı çıkmaları,

her ne kadar orijinal birtakım kavramlar, orijinal bir söylem ortaya koy-masa da, yine de bir "karşı düşünce" oluşturuyor. Bu açıdan bakıldığı zaman, Osmanlı dönemindeki zendeka ve ilhad hareketleriyle Emevi ve Abbasi dönemindekiler arasında pek çok bakımdan, özellikle de taraflarca kullanılan mantık, söylem ve siyasal iktidarların karşı tarafi mahkûmiyet gerekçeleri itibariyle çok yakın benzerlikler bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Bu benzerliklerin en dikkat çekenlerinden biri, birbirinden zaman ve mekân olarak çok ayrı olmalarına rağmen, dönemlerinin siyasal iktidar mekanizmalarına karşı bir konuma yerleşirken, bu hareketlerin, daima inanç boyutuyla kendilerini ifade etmiş bulunmalarıdır. Bir diğer benzerlik de takip edilen hukuki prosedürdeki benzerlik, hatta aynılıktır. Öyle ki, ulemanın "zındık ve mülhidler"i yargılamada ve verdikleri fetvalarda kullandıkları referanslar, söz konusu dönem ulemasının oluşturduğu hüküm ve içtihatları içine alan fetva ve fıkıh referanslarıdır. Osmanlı uleması "zındık ve mülhidler" hakkında verdiği hükümleri bu referanslarda yer alan gerekçelere dayamaktadır.

Sonuç olarak kısaca şunu söyleyebileceğimizi sanıyoruz: Osmanlı toplumundaki zendeka ve ilhad hareketleri, teolojik tartışmaların yarattığı bir ayrılığın görüntülediği dinsel olaylar olmaktan çok, 15., özellikle de 16. yüzyıldaki siyasal ve toplumsal rahatsızlıklar temelinde Osmanlı resmi ideolojisinin doğurduğu, ama kendini bu ideolojinin kullandığı kalıplarla ifade etmek zorunda kalan bir bakıma siyasal ve belki daha çok toplumsal bir reaksiyon olarak değerlendirilebilir.

EKLER

Bu kısımda, kendi dönemlerinin zihniyetlerini açıkça ortaya koyan önemli, tipik tarihsel belgeler yer almaktadır. Bunlar, biri Abbasiler, diğeri Endülüs Emevileri dönemine ait, kayıtları günümüze kadar gelebilmiş, zındıklık ve mülhidlik konusunda tipik iki sicil kaydı başta olmak üzere, esas olarak 16. ve 17. yüzyıl Osmanlı dönemini kapsayan toplam on yedi belgeden oluşmaktadır. Kronolojik olarak sıralanmış bu belgelerden, Arapça olanlarının Türkçe çevirileri, Osmanlı Türkçesiyle olanlarının orijinal metinleri ve çeviriyazıları, biri hariç, ilk defa burada yayımlanmaktadır.

EK: I

AFŞİN'İN MUHAKEMESİ (840, Bağdat)

"Bu mesele, İslam tarihinin dinde sapkınlık (zendeka) konusunda hatırasını muhafaza ettiği en fazla yankı uyandıran davalardan biri olmuştur. Afşin 225/840'ta tutuklandı. Onu yargılamakla yükümlü yüksek mahkeme, Mu'tezile kadısı Ahmed b. Ebî Dâ'ûd, vezir İbnü'z-Zeyyât ve emniyet müjdürü İshak b. İbrahim'den oluşuyordu.

Afşin, atalarının dini Zerdüştîliği, Araplar'ın dini üzerine muzaffer kılmaya çalışmak, sünnet olmamak, bir puthaneyi mescid yapan imamı kamçılamak, Kelîle ve Dimne'nin bir nüshasını bulundurmak, İranlı yandaşlarından kraliyet unvanları kabul etmek,

boğulmuş hayvan eti yemeyi kesilmiş hayvana tercih etmek ve nihayet Mazyâr'ı isyana sevk etmekle itham olunuyordu. Sonunda zındıklık suçundan hüküm giydi ve Samarra'daki zindanda 841 Haziran'ında açlıktan ölüme terk edildi". Henri Laoust, Les Schismes dans l'Islam, Paris, Payot, 1965, s. 97

(İbnü'1-Esîr, el-Kâmil fi't-Târîh, nşr. C. J. Tornberg, Leiden, Brill 1871, VI, 365-367)1

(365) MazyAr'ın kâtibi olup, Bâbek üzerine kazandığı zaferden sonra halife Mu'tasım yanında mevkii yükselen Afşin, Mazyâr'a bir yakınlık hissetmiş ve ona dostluk göstermiş, hatta onu Abdullah b. Tahir'le savaşmaya teşvik eden bir de mektup yazmıştır. Halife Mu'tasım Afşin'in bu işini tahkikata tabi tutunca, Afşin zehirli bir yemek hazırlattırarak Mu'tasım'ı ve komutanlarını davet etmiştir. Temeği yiyen komutanların hepsi ölmüş, ancak Mu'tasım meselenin farkına vararak Afşin'i yakalattırmış ve ileri sürülen suçlamaları gündeme getirip onu mahkûm ettirmek maksadıyla huzurunda bir mahkeme düzenlemiştir. Mahkeme meclisi, başta Muhammed b. Abdilmelik ez-Zeyyat (vezir), İbn Ebî Dâ'ûd (kadı) ve İshak b. Ibrahim (Bağdat şehrinin güvenlik şefi) olmak üzere, diğer ileri gelenlerin de katüımıy-la halife Mu'tasım'ın huzurunda toplanır.

Mu'tasım, hakkında söylenenlere karşılık versin diye Afşin'in huzuruna getirilmesini emretti ve veziri Muhammed b, Abdilmelik ez-Zeyyât'ı, İbn Ebî Dâ'ûd'u ve ileri gelenlerden İshak b. İbrâhîm ile diğerlerini de huzuruna çağırdı. İbnu'z-Zeyyât halifenin adına tartışmacıydı. Daha sonra halife Afşin'in, Mazyâr'ın, bir Zerdüşt rahibinin (mûbed) ve Soğd'lu sınır komutanlarından biri (nıerzuban) olan İbn Berkeş'in (Türkeş?) huzura getirilmelerini emretti. Hemen arkasından İbn Abdilmelik, üzerlerinde paralanmış elbiseler bulunan iki adamı içeri çağırttı ve onlara "Meseleniz nedir?" diye sorunca adamlar sırtlarını açtılar; sırtlanmn etleri soyulmuştu.

Vezir Abdülmelik b. ez-Zeyyât Afşin'e "Bunları tanıyor musun?" diye sordu. Afşin "Evet, bu Usruşana'daki mescidi yapan müezzin, bu da imamdır. Her birine biner değnek vurmuştum. Sebebi de şudur: Ben (fetih sırasında) her topluluğu kendi dinlerinde serbest bırakmak üzere bu Soğd'lu komutan ile antlaşma yapmış ve bunun şartlarını kararlaştırmıştım. Böyle olduğu halde bu ikisi Usruşana halkının o puthanede bulunan putlarını dışarı atıp orayı mescit yaparak ahdimizi bozdular. Kendilerini döğmemin sebebi budur" diye cevapladı.

Bunun üzerine İbn Zeyyat, "Peki, sendeki o altın yaldızla ve mücevherlerle süslü, (366) içinde Allah'a küfür bulunan kitap (Kelîle ve Dimne) hakkında ne diyorsun?" diye sordu.

Afşin "Bu babamdan bana miras kalan bir kitaptır ve içinde hem İran edebiyatına ait parçalar, hem de gerçekten küfür vardır. Fakat ben bu edebi metinleri alıp küfre ait olanları terk ediyorum. O zaten bu şekilde süslüydü, ben kendim süslet-medim. Zaten bu tür ziynetlere de muhtaç değilim. Ayrıca bunun insanı İslam'dan çıkaracağını da sanmıyorum" dedi.

Bu söz üzerine Zerdüşt rahibi (mûbed) ileri çıktı ve dedi ki: "Bu adam (Afşin) boğularak öldürülmüş hayvanın etini yiyor ve bunun kesilmiş hayvanın etinden daha lezzetli olduğunu iddia ederek beni de buna zorluyordu. Hatta bir gün bana, bu kavmin (Araplar) ona çirkin gelen her şeyini yaptığım; zeytinyağı yediğini, deveye ve katıra bindiğini, ancak sünnet olmadığını söyledi."

Afşin "Bana şunun doğrusunu haber verin! Bir mecûsî (zerdüştî) olduğu halde bu adam (kesilmiş hayvan eti yemekle) dinine sadık mı oluyor? Oysa ben Halife Mütevekkil zamanından beri Müslümanım" diye çıkışınca oradakiler hep birden "Tabii ki hayır!" diye cevapladılar. O tekrar "Pekâlâ, o zaman onun şahitliğini kabul etmenin anlamı nedir?" diye sordu ve rahibe dönerek "Seni kendime yatan tutan ve sırrıma vâkıf eden ben değil miyim?" dedi. Rahip "Tabii ki!" deyince Afşin, "O halde sen

dinine sadık değilsin ve sözüne de sadık olmuyorsun, çünkü sana tevdi ettiğim bir sırrı açıklıyorsun!" diye azarladı.
Bundan sonra Merzuban öne çıktı ve (Afşin'e) sordu: "Ülkenin halta sana nasıl hitap ederek mektup yazar?"2 Afşin cevap verdi: "Söylemem!" Merzuban: "Uşrusana diliyle şöyle şöyle yazmazlar mı?" Afşin "Evet!" dedi. Muhammed b. Abdilmelik ez-Zeyyât, "Peki bunların Arapçadaki anlamı 'Filan oğlu filan kulundan tanrılar tanrısına' demek olmuyor mu?" deyince, Afşin "Evet!" dedi. Vezir "Müslümanlar hiç bu unvanları üstlenirler mi? Firavunluğa mı soyunuyorsun?" diye sordu. Afşin de "Bu onların Müslüman olmadan evvel dedeme, babama ve bana hitap ediş tarzlarıdır. Ayrıca ben kendimi doğrusu onların aşağısında göre-mem, çünkü bu onların bana olan itaatlarını sarsar" cevabım verdi.
Sonra Mazyâr öne çıktı ve Afşin'e sordular: "Bu adamla yazıştın mı?" Afşin "Hayır" dedi. Bunun üzerine Mazyâr'a sordular: "Bu adam (Afşin) sana mektup yazdı mı?". O "Evet!" dedi, "onun kardeşi benim kardeşim Kuhyâr'a mektup yazdı ki 'Benden, senden ve Bâbek'ten başka bu 'Beyaz Din'e (Mübeyyiza, Zer-düştîlik) yardım eden kalmadı. Ama Bâbek aptallığından kendini öldürttü. Ben ölümü ondan uzaklaştırmak için gayret gösterdim, ama o yine aptallığından kabul etmedi ve tam içine düştü. Eğer ona karşı koysaydım, o topluluktan benden ve benimle beraber olan süvarilerden ve Necdeliler'den başka sana uyan olmazdı. Eğer senden yana olsaydım bizimle savaşacak ancak üç topluluk olurdu: Araplar, Mağripliler (?) ve Türkler. (367) Araplar zaten köpek gibidirler, önüne bir kırıntı atarsın, ondan sonra başına vurursun. Mağripliler ise onun başım yerler. Türkler'e gelince, okları bitinceye kadar onlar bir felâkettir. (Okları bittikten) sonra da atlarıyla sel gibi akarlar."
Afşin: "Bu adam yalnızca kardeşimin onun kardeşine mektup yazdığım iddia ediyor. Bu beni ilgilendirmez. Maamafih bu mektubu ben ona yazmış olsaydım, onu benden yana çekerdim ve bana sadık kılardım. Sonra ensesinden yakalayıp tıpta Abdullah b. Tahir'e yaptıkları gibi halifenin önüne getirirdim" dedi. Tam o sırada kadı İbn Ebî Dâ'ûd sözünü keserek onu azarladı ve sordu: "Sen temiz misin (sünnetli misin)?" Afşin, "Hayır!" dedi. İbn Ebî Dâ'ûd, "Peki seni bundan alıkoyan nedir? Oysa İslam'ın bütünlüğü bununla değil midir, bu pislikten temizlenmekle?" diye tekrar sordu.3 Afşin "İslâm'da takiyye kullanılması yok mudur?" diye bir soru ile cevap verince İbn Ebî Dâ'ûd, "Elbette!" dedi. Afşin, "Cesedimden bu parçayı kesince ölürüm diye korktum" diye devam etti. İbn Ebî Dâ'ûd tekrar sordu: "Pekâlâ, sen mızrak ile yaralanıyorsun, kılıç darbesi alıyorsun, bütün bunların harpte olması seni engellemiyor, ama küçük bir deri parçasının kesilmesinden şikâyetleniyorsun, bu nasıl oluyor?"
Afşin cevap verdi: "Ama bu söylediklerinizharpte mecburen oluyor, buna sabrediyorum, öteki ise isteğe bağlı bir şey".
Bunun üzerine İbn Ebî Dâ'ûd (oradakilere dönerek) "İşte, bu adamın işi sizin önünüzde ortaya çıktı" dedi ve hemen Afşin'in hapse konulması emrini verdi. Halife Mu'tasım ise hapiste ölünceye kadar ona çok az yiyecek ve içecek verilmesini buyurdu.
Afşin'in evinde yapılan aramada, üzeri mücevherlerle ve ziynetlerle süslü, kulaklarında altın içine oturtulmuş iki kıymetli taş bulunan, tahtadan yontulmuş bir insan heykeli, bürosunda da Mecûsî kitaplarından bir kitap (Kelile ve Dimne) ile, içinde gerçek inançlarından bahseden başka kitaplar bulunduğu kaydedilir. Açlıktan öldükten sonra da, insanlar görüp ibret alsınlar diye Afşin'in cesedi asılmış, sonra evinde bulunduğu söylenen tahta putlar da üzerine atılarak yakılmıştır.
EK: II
FATIMÎ DÂÎSİ EBU'L-HAYR'IN MAHKEME SİCİLLİ (10. yüzyıl, Kurtuba)

Ebu'l-Hayr, Endülüs Emevi halifesi el-Mustansır billah el-Hakem (961-976) zamanında Fatımi Şiiliği propagandası yapmaktan yakalanıp zendeka ve ilhad ile suçlanarak Kurtuba'da halifenin huzurunda akdedilen bir mahkemede yargılanmış ve asılarak idam edilmiştir. Bu sicil kaydında Ebu'l-Hayr'ın kendisine yöneltilen suçlamalara verdiği cevaplar yer almakta, tam kırk dört şahidin Ebu'l-Hayr'dan işittikleri sözler veya gördükleri hareket ve davranışlara dair ifadeleri bulunmakta olup rakamlar bu ifadeleri göstermektedir. Ancak bunların bir kısmı aynı konuda değişik şahitlerin benzer ifadelerini yansıttığı için gereksiz tekrarı önlemek maksadıyla bu çeviriye alınmamıştır. İfadelerin karşısındaki rakamların sıralamasında görülecek olan boşluklar bundan ileri gelmektedir.
(İbn Sehl'in el-A'lâm bi-Nevâzili'l-Ahkâm isimli yazma eserinden naklen: Fe-rehat ed-Deşrâvî, "Mes'eletü'z-Zındık Ebi'1-Hayr la'anehullah ve sıfatu'ş-şehâdâti aleyh", Havliyyatü'l-Câmiati't-Tûnisiyye, I (1964), s. 61-78. Sicil metni 61-69. sayfalar arasında bulunmaktadır)4

1- Onun (Ebu'l-Hayr) hakkında polis müdürü (sâhibu ahkâmi'ş-şurta) Kasım b. Muhammed ile İstecile ve Kıbra bölgeleri (küre) kadısı Muhanımed b. Abdil-lah et-Tecîbî şahitlik ederek Ebu'l-Hayr'ın Peygamber'in arkadaşları olan Ebû-bekr'e, Ömer'e ve diğerlerine hakaret ettiğini işittiklerini; "Ali'nin peygamberliğe Muhammed'den daha layık olduğunu, ve imamlara (halifelere) karşı huruç etmenin gerekli bulunduğunu," "Şarabın helal olduğunu" söylediğini duyduklarını bildirdiler. Ayrıca Muhammed b. Abdillah, bir gün onun çarşıya geldiğim ve kendisine "Sultan her mazlumun sığındığı Allah'ın gölgesidir" dediğinde Ebu'l-Hayr'm "Dünyada bir emelim vardır: Beş bin süvariyi Medînetü'z-Zehrâ'ya5 sokup orada bulunan herkesi öldürüp Ebû Temîm adına hilafet propagandası yapmak" şeklinde karşılık verdiğini, bunun üzerine kendisinin de "Senin İslam'la ilgin kalmamış. Peygamber'in 'Kim bizim üstümüze silah çekerse bizden değildir' sözünü duyduymadın mı?" diye mukabele ettiğini ve onu başından uzaklaştırdığını söyledi.

2- Muhammed b. Eyyup b. Süleyman b. Rebî de şahitlik etti ve Ebu'l-Hayr'ın, "İnsanlar tıpkı ot gibi yaş veya kurudurlar. Onlar için (öbür dünyada) hesap da yoktur, ceza da!" dediğini, kendisinin bu hususta Kur'an'dan bazı âyetleri okuyarak cevap vermek istediğinde ise, Ebu'l-Hayr'ın ona "Kur'an'ın bir kısmı hurafedir, bir kısmı da hiçbir anlam ifade etmez. Zaten insanlar kılıç korkusuyla ona inanmak zorunda kaldılar" dediğini işittiğini söyledi. Ayrıca onu Ebü-bekr'e, Ömer ve Osman'a ve hatta -Allah onu aziz kılsın- Halife el-Hakem'e hakaret ederken duyduğuna da şahitlik etti. Bir de onun "Ona (halifeye) karşı dokuz kılıç olsun, ben onuncusu olurum" dediğini işittiğini ve Ebu'l-Hayr'ın kendisine şarabın faziletlerini sayarak "Şarap hem içmek, hem temizlik için sudan daha yücedir" dediğini söyledi.

3- Sehl b. Saîd el-Hummî de Ebu'l-Hayr'ın kendisine, "Kur'an'ın ilk yansına bir şey demem, ama ikinci yarısı bütünüyle hurafedir. İstersen sana ondan daha iyi bir Kur'an söyliyeyim" dediği konusunda şehadet etti...

4- Hassan b. Muhil ise Ebu'l-Hayr'ın "Aslında şarap kitapta helal kılınmıştır" dediğini ve bunu ispat için "Siz ondan bir sarhoşluk ve güzel bir rızık alırsınız..." mealindeki âyeti de delil göstererek "Kim bundan başka bir söz söylerse yalancının ta kendisidir" dediğini duyduğuna ve onun mescitlerde beş vakit namaz kılmayı, hatta cuma namazını dahi terk ettiğini, şarabı da helal diye içtiğini, bundan başka melekler için "Bunlar Allah'ın kızlarıdır" dediğim bildiğine şahitlik etti.

11- Muhammed b. Yahya el-Hadramî, Ebu'l-Hayr'ın Hz. Muhammed hakkında "Ali peygamberliğe ondan daha müstahaktı, ama o onu gasbetti. Bu sebeple Ümeyyeoğulları'yla savaşmak müşriklerle savaşmaktan daha doğrudur" dediğini işittiğine dair şahadet etti.6

12- Abdullah b. Bişr el-Kuşeyrî, Ebu'l-Hayr'ın bir Hıristiyan ile konuşurken ona kendisinin domuz etini yiyebileceğini söylediğini ve Hıristiyanın "Nasıl yiyorsun?" diye sorması üzerine, "Ben Muhammed'in dinine mensup değilim ve ona inanmıyorum" şeklinde cevap verdiğini duyduğu ve cami için "Öküzlerin evi" dediğini, şarabı da helal gördüğünü bildiği hususunda şahadette bulundu.
13- Necde b. es-Satîhî el-Emevî, bu Ebu'l-Hayr'ı çok çeşitli sözlerle Allah'a hakaret ederken duyduğuna şahadet etti ve o sözleri tekrarlamaktan çekindi.
14- İmâra b. el-Fehrî, Ebu'l-Hayr'ı Kitap ve Sünnet'i aşağılayan, şarabı ise helal sayan biri olarak tanıdığım bildirdi.
16- Asbağ b. İsâ el-Aynî, Ebu'l-Hayr'ı "Eğer gücüm yetseydi, Müslümanları kıblesiz bırakacağımı bile bile Kabe'yi yıkardım" derken işittiğine dair şahadette bulundu.
23- İbrahim b. Ali er-Ruaynî, Ebu'l-Hayr'ın küfrü ve livatayı helal kabul ettiğini söylerken duyduğuna dair şahidik etti.
27- Yusuf b. Süleyman b. Davud el-Emevî, Ebu'l-Hayr'ın içinde Ehl-i Sünnet'i reddeden ve lanetleyen bir kitabı olduğunu bildiğini söyledi.
29- Abdurrahman b. Ammâr, Ebu'l-Hayr'ın ehl-i bid'at, ehl-i fesat ve Müslümanların imamlarına ve halifelerine küfreden ehl-i ta'ndan olduğuna dair şahitlik etti.
33- Yaîş b. Dâvûd el-Ensârî, Ebu'l-Hayr'ı Ehl-i Sünnet ve Cemaat'a küfreden biri olarak bildiğine şahadet etti.
Sicil metninde bundan sonraki on bir şahadetin çoğunluğu, Ebu'l-Hayr'ın içkiyi helal saydığına, beş vakti ve cuma namazlarını terk ettiğine, İslam dinini küçümseyip alay edip aşağıladığına ve sefahate düşkünlüğüne dairdir. Bunlar onun bir zındık ve mülhid, bir kâfir olduğunu ispata yeterli görülerek idama mahkûmiyetine karar verilmiş ve Ebu'l-Hayr (bazı şahidler ona Ebu'ş-Şerr [Şer babası] diyorlar) asılarak öldürülmüştür.

EK: III

(Süleymaniye -İbrahim Efendi- Kütüphanesi, Mecmua, no: 859, v. 20a-25a)

MEVLÂNÂ AHAVEYN'İN -ALLAH ONA RAHMET EYLESİN- BİR MÜBAREK RİSALESİ7

(Risale fî Ahkâmi'z-Zındık [Zındıkın hükümlerine dair risale])

(20 b) Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

Övgü, evliyasına yardım ve düşmanlarını kahreden Allah'a mahsustur.

Salât,mahlukatın işlerini ve sözlerini güzelleştirmek, kalplerini ve sözlerini gerçek inançlarla süslemek üzere halife kılınmış Muhamnıed'in, cömert, yüce halifelerinin ve ulu hükümdarlarının ve Kıyamet gününe kadar iyilikle onlara tâbi olanların üzerine olsun.

Bu, birtakım fasıllara göre düzenlenmiş bir mecmuadır.

Fasıl: Zındîk'ın tarifi (hakkındadır). Şerh-i Makâsıd'da, Kadı İyaz'ın Şifâ'sm-da, es-Seyfü'l-Meslûl fi Sebbi'r-Resûl (Peygamber'e Hakaret Konusunda Sıyrılmış Kılıç) ve daha başka kitaplarda zikredildiği şekilleriyle.

(Burada bahis konusu olan) -üzerine selam olsun- Hz. Peygamber'in peygamberliğini itiraf ve İslam'ın gereklerim açıklamakla beraber, küfür ve hakaret olduğunda şüphe bulunmayan ve mesela cesederin dirilmesini (Haşr-i ecsâd) inkâr gibi inançlarını gizleyen ve eş-Şifâ'da ve diğer kitaplarda belirtildiği şekilde Peygamber'e hakaret eden bir şahıstır. Şu muhakkaktır ki, Peygamber'e hakaret ve ona lanet eden, onu ayıplayan, yahut onu kötüleyici bir biçimde, mevkiine yakışmayan birtakım şeyleri ona nisbet eden, onu yalanlayan, ona nefsi hususunda noksanlık yakıştıran, onu kendi dinine veya bir özelliğini kendi özelliğine nisbet eden, yahut onu söğme veya hakaret yollu bir şeye benzeten, veya şanını küçümseme yahut soyuna sopuna hakaret etme gibi şeyler yapan şüphesiz ki ona hakaret etmiş demektir. Bu ister açıktan açığa, ister

üstü kapalı olsun farkı yoktur. Onu çirkin ve yakışıksız bir sözle anan da aynı durumdadır. Ona bir zarar gelmesi için bedduada bulunan, yahut kötülük temenni eden, veya ona bir bela gelmesini isteyen ya da kötülüklerden herhangi birini temenni eden de böyledir. (Bunlarla ilgili) bu hükümlerin hepsi, -Allah onların hepsinden razı olsun- sahabeye dayanan ulemanın veya fetva imamlarının yahut vesairenin icmaldir. Mürtede gelince, mürted, İslam'a geçtikten sonra küfre dönen kişidir. Küfrünü gizleyip te imanını açıklayan kişi ise Hz. Peygamber'in zamanında ve diğer zamanlarda bilindiği gibi münafıktır.
Fasıl: Bunların hükümleri hakkındadır. Zındık ittifakla öldürülür. Hakaretçi-ye (sâbb) gelince, eş-Şifâ'da ve es-Seyfü'l-Meslûl'dc dendiğine göre, ehl-i ilmin avamı (21a) ile, Mâlik b. Enes, Ebûbekr-i Sıddîk, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının hepsi de onun öldürülmesi konusunda ittifak etmişlerdir. Bazı Zâhiriyyecilerin bundan sakınma hususundaki muhalefetlerine iltifat olunmamıştır. Harun er-Reşîd, Mâlik b. Enes'den Hz. Peygamber'e hakaret eden bir adamın durumunu sormuş, o sırada kendisine Irak fukahasımn (o gibi kimselere) değnek cezası verilmesine dair fetvaları hatırlatıldığında Mâlik kızmış ve "Peygamberine hakaret edilen bir ümmetin bekası söz konusu olamaz. Kim peygamberlere hakaret ederse katledilir; kim ashabına hakaret ederse değnek cezasına {celde) çarptırılır." demiştir. Kadı Ebu'1-Fazl da bu hususta, "Bu zikredilen fetvayı veren hangi Irak fukahasıdır, bilmiyorum. Benim bildiğime göre Irak'lıların mezhebi (Peygamber'e hakaret edenin) katledilmesi yolundadır. Herhalde bu dedikleri ya ilimleriyle meşhur olmayanlar, ya fetvasına güvenilemeyenler, yahut kendi havasına tabi olanlar olmalıdır" demiştir.
Mürted'e gelince, bu eğer erkek ise öldürülür, kadın ise hapsedilir. Bazılarına göre hapiste korkutulur veya tehdit edilir; bazılarına göre de korkutulmaz. Bazılarına göre ise erkek olsun, kadın olsun öldürülür.
Fasıl: Bunların tevbelerinin kabulü hakkındadır. Zındık'a gelince, eş-Şifâ'da bu konuda -Allah onlara rahmet etsin- Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'tan gelen rivayetlerde ihtilaf edildiği söylenir. Fetâvâ-yı Bezzâziye'nin "Küfür lâfızları" bölümünden anlaşıldığına göre, ister yakalanmadan evvel, ister yakalandıktan sonra olsun, zındıkın tevbesi kabul olunmaz. Şerhü'l-Mevâkıftan anlaşılan da, en sahih mezhebe göre zındıkın tevbesinin kabul olunmayacağı yolundadır. Mültakatâtta deniyor ki: "Açıkça tanınan zındık ve ilhad propagandası yapan kişi, tevbe etmiş dahi olsa öldürülür". Fetâvâ-yı Kadıhan'da ise zındıkın tevbesi yakalanmadan önce ise kabul edilir, yakalandıktan sonra kabul edilmez. Yine Fetâvâ-yı Bezzâziye'mn "Cinâyât, hannâk [insanları boğarak katleden] ve sâhirlik [büyücülük]" ile ilgili bölümünde, bunların yakalandıklarında öldürülecekleri, eğer yakalanmadan önce tevbe ederlerse kabul olunacağı, yakalandıktan sonra ise kabul olunmayacağı ve öldürülecekleri yazılıdır. Tanınan zındıkın ve ilhada davet edenin tevbesi kabul olunmaz. Zaten İmâm İzzeddîn el-Kindî'nin fetvası da böyledir. İbrahim b. Muhammed'in fetvasının da böyle olduğu söylendi. (21b) Görünüşe göre onun sözü "Böylece zındıkın durumu hannâka atfedilmektedir, yani, tevbesi ister yakalanmadan önce, ister yakalandıktan sonra olsun, zındık da öldürülür" şeklindedir. Bu yüzden şunu da demiştir: "Burada dile getirilen hakaret lafızlarına uygun olarak tevbesi kabul edilmez". Eş-Şifâ'da zikredilen görüşe bakılırsa, rivayet, Hanbelîler nezdinde zındıkın tevbesinin kabul edilmeyeceği şeklindedir. Mâlikîler'ce de kabul edilmeyeceği rivayet olunuyor. Şâfiîler nezdinde ise (duruma göre) kabul edilebilir veya edilmez. Es-Seyfü'l-Meslul,ün sahibinin eğilimi ise, kendi öne sürdüğü delillerince, kabulden yanadır. Oysa bunların çoğu en ufak bir düşünmeye dahi gerek kalmadan reddedilmiştir. Bazıları ise görüş inceliğiyledir.

Peygamber'e hakaret edene (sâbb) gelince, Fetâvây-ı Bezzâziyye'dt zikredilene bakılırsa, Hz. Peygamber'e veya peygamberlerden birine hakaret eden kişi, gücü buna yetsin yetmesin tevbe etmesi asla söz konusu olamaz; hadden (ceza olarak) öldürülür; isterse kendi isteğiyle tevbe etsin, fark etmez; çünkü bu vacip olan bir haddir, tevbe ile düşmez. Buna herhangi bir kimsenin muhalif olması düşünülemez, çünkü bu kul hukukuna taalluk eden bir hak olması itibariyle insanların sair hakları gibi değildir. Mesela hadd-i kazif8 de böyledir, tevbe ile düşmez. Bu, İmam-ı A'zam'ın ve Ebûbekr-i Sıddîk'ın mezhebidir. Rum (Anadolu) uleması da günümüze kadar bunun üzerine fetva vermiştir ve -Allah hükümlerini Haşir ve Mîzan Günü'ne kadar geçerli kılsın- Osmanoğulları onların bu fetvalarını kabul etmişlerdir. Bu fetva, yapılan hakaretle Hz. Peygamber'e ve dolayısıyla ümmetine eziyet edilmiş olduğu gerekçesine dayanır. Dolayısıyla bu, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının mezhebi uyarınca bir insan hakkıdır, düzenin korunmasıdır ve dinden dönüşün (ridde) önünün kesilmesidir. O halde bu bir Allah hakkıdır. Tevbe ise bu halis Allah'ın hakkını ve kulun hakkını ortadan kaldırdığı gibi, hayatın hoşnutluğunu da kaldırır. Bu yüzden Hz. Peygamber İslamiyet'in ilk zamanlannda hüküm ve maslahat gereği (kendine yapılan bu hakaretlerin) çoğunu affetti, fakat ondan sonra (22a) ortada hoşnutluk delili kalmadı. Bundan dolayı on[un zamanın]dan sonra bu işi (hakaret) yapanlar katledildi. Es-Seyfü'l-Meslûl'de bu af konusunda zikredilen delillerden bu risalede tekrar bahsetmek fazladan olacağı için uygun görülmedi. Çünkü bizim asıl maksadımız bu hususlaki mezhepleri ve sözleri kısa ve öz olarak nakletmekten ibarettir.

Bu tevbe konusunda Hanbelîler'den ve Mâlikîler'den gelen meşhur rivayet, tevbenin kabul edilmemesidir. Eş-Şifâ kitabının Mâlikîler'den olan sahibinin nazarında da bu böyledir. Şâfıîler'de ise (duruma göre) tevbenin kabulü veya kabul edilmemesi söz konusudur. İmam Şâfıî yandaşlarından olan Es-Seyfü'l-Meslûl fi Sebbi'r-Resûl kitabının sahibinin eğilimi ise tevbenin kabulünden yanadır.

Şunu iyi bil ki, bu meselede ulema, hâkimin, bu çirkin hakaret kelimelerini sarf eden (Peygamber'e hakaret eden) kişinin durumuna, bunları ondan duyanların çok olup olmamasına, kendisine yöneltilen suçlamanın şekline, erginlik durumuna, gerçekten ilhad propagandası amacıyla sarf edip etmediğine, yanlışlıkla veya dil sürçmesiyle söyleyip söylemediğine bakarak durumuna en uygun biçimde bir hükme varması gerektiğim hatırlatmaktadır.

Peygamber'e sebb (hakaret) ve zendeka ile ilgisi bulunmayan mürtede gelince, ehl-i ilmin çoğunluğunun mezhebi -ki Ebû Hanîfe'den gelen en açık ve en meşhur rivayettir- kendisinden bir kere tevbe etmesinin istenmesi ve (ettiği takdirde) tevbesinin kabulü yolundadır. Bunun süresi konusunda ise, yerinde açıklandığı üzere, ulema ihtilaf etmiştir. Tavus ve Ubeyd b. Umeyr ve el-Hasan ise, kendilerinden gelen rivayetlerden birinde, tevbesinin kabul edilmemesi gerektiğini söylemişlerdir. Abdülazîz b. Ebî Seleme ve Tahavî de, Ebû Yusuf tan gelmiş olup ehl-i zahirin inancı uyarınca tevbesinin ancak Allah yanında fayda vereceğine, katilden kurtulamıyacağına (rivayetine) inanıyor. Atâ'dan hikâye edildiğine göre, mürted eğer doğuştan müslüman ise tevbesi asla kabul edilmez.

Fasıl: Peyj/amber'in ehl-i beytine ve hanımlarına hakaret hakkındadır. Eş-Şifâ'da. dendiğine göre, ulema bu konuda ihtilaf etmiş olup ancak meşhur olan yaklaşım, acı verici edeptir. (Eş-Şifâ'da) denir ki, "Kim Peygamber'in dört sahabesine, Muâviye'ye ve Amr b. el-As'a hakaret ederse, sapkınlık ve küfür üzerinedir ve katlolunur. Bunların dışındakilere hakaret eden olursa, ibret olacak şiddetli bir ceza ile cezalandırılır". İmam Mâlik'den rivayet olunduğuna göre, kim Ebûbekr'e hakaret ederse değnek cezası verilir; kim Aişe'ye hakaret ederse katlolunur. (22b)

Kim Peygamber'in Âişe'nin dışındaki hanımlarından birine hakaret ederse, bu konuda iki görüş vardır: Birincisine göre katledilir; ikincisine göre ise, tıpkı iftiracıya yapıldığı gibi değnek vurulur. Ben birincisine inanıyorum.
Fasıl: Eş-Şifâ'da deniliyor ki, "Her kim Allah'ın kitabında bize haber verdiği, ve kendileri hakkında kesin bilgimiz olan veya icma ile üzerinde ittifak edilmiş bulunan diğer peygamberlere ve meleklere hakaret ederse, bunun hükmü tıpkı bizim Peygamber'imize yapılan hakaretin hükmü gibidir." Peygamberler konusunda el-Bezzâzî de böyle demektedir. Yine E^-Şifâ'da deniliyor ki, "Bunların dışında, Hârut ve Mârut, Hızır ve Lokman gibi, peygamber veya melek oldukları kesinlik kazanmamış olanlara hakaret edilirse, söylenen hakaret sözünün durumuna göre uygun bir şekilde cezalandırılır. Ama bunlardan herhangi birinin peygamberliği ve melekliği inkâr edilirse, bu takdirde söyleyene bakılır; eğer ehl-i ilimden biri ise sakıncası yoktur, ama sıradan biri ise hafif bir şekilde cezalandırılır."
Fasıl: İyi bil ki Kur'an-ı Kerîm'i, yani Mushaf ı veya ondaki bir şeyi küçümseyen, yahut ona hakarette bulunan, toptan veya bir âyetini, hatta harfini inkâr eden, yahut onun açık hükümlerini yalanlayıp reddettiği bir şeyi kabullenen, veya onun açıkladığı herhangi bir hususta şüpheye düşen kişi, bütün ehl-i ilim yanında icma ile kâfirdir. Çünkü Müslümanlar, yeryüzünün bütün ülkelerinde "Elhamdü-lillâhi"den "Kul eûzü bi-Rabbi'n-nâs"in sonuna kadar Müslümanların eliyle Mushaf'a yazılmış bulunanların Allah'ın kelâmı ve Hz. Muhammed'e indirdiği vahyi olduğunda ve onda bulunanın tamamının gerçek olduğunda, ondan bir harf ek-siltilmediğinde veya ona bir harf eklenmediğinde, ayrıca üzerinde icma söz konusu olan MushaPın dışındakilerin Kur'an'dan olmadığında ve kasten bunun aksini ileri süren kişinin kâfir olduğunda icma etmişlerdir. Nitekim (vaktiyle) Bağdad fa-kihleri, Mushaf'ta olmayan birtakım harfler eklemek suretiyle kıraatta bununan mukri (Kur'an okuyucu) Ebû Şünbû (?) nun tevbeye davet edilmesi konusunda da fikir birliğine varmışlardı. (23a). Küçük bir çocuğa "Allah senin öğretmenine ve sana öğrettiğine lanet etsin" diye çıkışan ve "(Bu sözümle) Kur'an'ı değil, öğretmenin kötü eğitimim kastettim" diyen birine de bu birinci şeklin (tevbeye davet) uygulanması emredilmiştir. Tevrat'ı, İncil'i ve Allah'ın indirdiği diğer kitapları inkâr ve onlara küfr ve lanet edenler, onlara hakarette bulunup küçümseyenler de bunun gibidir; eş-Şifâ'da da böyledir.
Fasıl: Eş-Şifâ'da denmiştir ki, "Bu hakaret sözlerini söyleyen kimse isterse inanmadan ve hakaret kastetmeden söylemiş ve bu durumu da açığa çıkmış olsun, buna itimat edilmez; isterse söylediğini cehaletle, veya dilini tutamadığı için, yahut öfkeye kapılarak söylemiş olsun, bunun hükmü öldürülmektir; cehalet, dil sürçmesi mazeret teşkil etmez." Bu hususta Hanefî mezhebinde bir rivayet görmedim, ancak Maliki mezhebinde, isterse hakaret sözünü söyleyen kişi Peygam-ber'i ve diğerlerini çağrıştıracak bir söz sarf etmiş olsun katle öncelik yoktur, bu konuda ihtilaf vardır. Eş-Şifâ'da da, isterse söyleyen bir eksikliği kastetmemiş, bir ayıbı veya hakareti zikretmemiş de bir darb-ı mesel olarak veya kendine bir hüccet makamında, yahut, "Eğer birinin kötülüğü söylenirse Peygamber'in gıyabında da söylenir", "Eyüp Peygamber'in sabrı gibi sabrım var" diyen gibi teşbih yollu söy-
lemiş olsun, böyledir. Nitekim şairlerde buna benzer pek çok çirkin sözler, teşbihler, istiareler görülür ki onlar da bu kabildendir. Bu gibi durumların hükmü, söyleyeni terbiyeye sokmak ve sözünün çirkinliğinden dolayı kuvvetle tazîr etmektir. İsterse söyleyen bunu başkasından hikâye ederek söylemiş olsun. Eğer bunu bir ihbar olarak veya şahadet şeklinde ve söyleyeni tarif için söylemiş olursa bu hariçtir.(....)9
Fasıl: Zimmîlerin zındıklığı hakkındadır. Eş-Şifâ'da deniliyor ki, zimmînin zındıklığı konusunda ulema ihtilaf etmiştir. İmam Mâlik ve bazı ulema, zındık zimmînin öldürülmeyeceğini, çünkü bir küfürden diğerine girdiğini söylerler. Bir kısım ulema ise

öldürülmesi gerektiğine, zira bunun (zındıklığın) kimsenin ikrar etmeyeceği bir din olduğuna ve (23b) ondan cizye alınmayacağına kaildirler. Zimmînin (Peygamber'e) hakareti konusunda Ebû Hanîfe ve ona uyanlar, onun kadedilmeyeceğini, ancak terbiyesinin verilmesi ve tazîr edilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Eş-Şifâ'da ise, ulemanın çoğunun böyle bir durumda zimmînin katledilmesi gerektiği kanaatini taşıdığı, Müslümanlığı kabul ettiği takdirde katle-dilmeyeceği söylenmekte ise de, İslam'a geçişle katlin düşüp düşmeyeceği konusunda ihtilaf vardır.
Fasıl: Allah'a küfretme hakkındadır. Hâfizuddîn el-Bezzâzî der ki, "Kim Allah'a küfreder, sonra tevbede bulunursa, o tevbe katli giderir,, çünkü Allah Peygamber gibi değildir, her türlü ayıptan münezzehtir. Oysa Peygamberler, günahtan emin olma gibi, Allah'ın ikramına mazhar olan bir türdür." Eş-Şifâ'da denir ki, "Bazı ulema (bu durumdaki) Müslümanın, kendisi tevbeye davet edilmedikçe öldürülmeyeceğini söylemişlerdir. Yahudiler ve Hıristiyanlar için de böyledir. Eğer tevbe ederlerse tevbeleri kabul olunur, etmezlerse ancak o zaman öldürülürler". Allah'a hakaret etmek ridde'dir (dinden çıkma). (...) Bazı ulema, hakaret etmediği halde (zimmînin) küfre girdiği durumlardan başka bir şekilde Yahudiler'den ve Hıristiyanlar'dan Allah'a küfreden olursa, o katledilir ve bu, zimmîlerle olan ahdi bozmuş olmaz, demektedir. Yine eş-Şifâ'da denir ki, "Hakaret yollu olmamak ve küfür, ridde kasdı bulunmamak kaydıyla, tevil ya da hata yoluyla, veya bir sıfat yakıştırmak yahut nefyetmek suretiyle Allah'a yakıştırılmayacak bir şeyi ona izafe etmek konusunda, bunu yapanı küfürle suçlayıp suçlamama bakımından halef ve selef arasında ihtilaf vardır." Bazı çeşitli taifeler (tarikatlar?) ile bunların çirkin sözleri ve küfrü gerektiren veya gerektirmeyen durumları eş-Şifâ'da ve diğer fıkıh kitaplarında zikredilmiş olup bu hususta onlara bakılmalıdır.
Fasıl: Şahitlik hakkındadır. Ebû Muhammed b. Ebî Yezîd'e küfrü veya zen-dekayı kulağıyla işiten şahidin durumu ve bu konuda şahitlik yapıp yapamayacağı sorulduğunda, "Eğer şahadetiyle hükmün infaz edileceğini umuyorsa şahitlik yapsın. Hatta hâkimin katli öngörmeyip (suçluyu) (24a) tevbeye davet edeceğini bildiği durumda dahi şahitliğini yapsın, çünkü bu ona gereklidir" demiştir. Eğer şahitlik tam olmazsa, (zendeka ile suçlanan) kişinin durumu, şöhreti ve sarf ettiği kelimelerin yanlışlık ve dil sürçmesi sonucu olup kötü niyetle olmadığı göz önüne alınarak ona göre tedip edilir. Bu hüküm, bu hususta esastır. Bununla beraber bu şahadet, tek oluşuna ve başka bir şahidin bulunmayışına bakılarak düşmez (....).
Fasıl: Peygamber'e hakaret edenin mirası, cenazesinin yıkanması ve namazının kılınması hakkındadır. Peygamber'e hakaret ettiği için katlolunan kimsenin mirası konusunda ihtilaf edilmiştir. Ulemanın çoğunluğu ve Ebû Hanîfe, mirasının vârislerine intikal edeceği görüşündedirler; ancak bu mirasın irtidad etmeden önce kazandığı mallar olması gerektiğine dair bir görüş vardır. Bazıları ise, hakkındaki şahadeti inkâr etmiş olduğu halde, veya hakaret ettiğini itirafta bulunmuş ve tevbeye mazhar olmuş olarak katledildiği takdirde, hakaret ettiğini itiraf etmiş olsa bile, mirasının vârislerine ait olacağım söylemişlerdir. Tevbe ettiği halde tev-besi kabul olunmayan zındıkın mirası konusunda ise ihtilaf olunmuştur. Mütemâ-diyy'e (sürekli hakaret eden) gelince, onun mirasının (vârislerine) intikal etmeyeceği, cenazesinin yıkanmayacağı, namazının kılınmayacağı ve cesedinin kefenlen-meyeceği hakkında herhangi bir ihtilaf yoktur. Mütemâdiyy de el-Mücâhid'dc kâfir gibi telakki olunmuştur.
Katlin şekline gelince: Ya boynu vurulur, ya asılır, ya da karnı yarılır ve sonra ipten indirilerek ahirette cezalandırılacağı şekil üzere bu dünyada da cesedi yakılır. Allah Aziz ve Hakimdir.
Garip bir hikâye: Büyük Sultan ve Ulu Hakan, sultanlar sultanı, Konstantin kalesinin fatihi Sultan Murad Han oğlu -Allah Teâlâ onu Gufran (Kıyamet) Gü-nü'nde

mükâfatlandırsın- Sultan Mehemmed Han zamanında, -Allah onu lütfü ile hidayete erdirsin- Lûtfî lâkaplı biri çıktı. Dili boşanmış, dizginleri salıverilmiş, birtakım fenleri iyi bilen, deliliğe sığınmış, fesahat ibraz eden, rezilliği yüzüne almış, el-Kanûn ve ej-Şifâ'dan yararlanıp tabiplik taslayan biriydi. Hadis ve ahbar (tarih) ilimlerinde maharet iddia etmekteydi. Peygamberliği olabildiği kadar inkâr etti. (24b) Diğer çirkin sözleri ve halleri de böyleydi. Bazı eksik akıllılar sultanın yanında onun güvenilirliğinden bahis açtılar. Böylece hazinedeki kitaplara emin tayin olundu. (Fakat bir süre sonra) eminlikten azledilip müderris yapıldı, ama ondan da azledildi; doğuldu; hapse konuldu; reddedildi, ama feterât (fetret dönemleri) esnasında10 görevine iade olundu. Daha sonra tekrar yüksek medreselere ve önemli görevlere geçti. Karakterinin fesatlığı yüzünden gururunu artırdıkça artırdı, dilinin sivriliği sebebiyle kötülüklerini uzattıkça uzattı ve nihayet şeriatın yüce düsturlarına taarruz etmeye ve feylesofların safsatalarına yapışmaya başladı. Kendisini sefih talebeden oluşan çokça bir topluluk ve kısa akıllı cahillerden meydana gelen büyük bir kalabalık taklide başladı. Sapkınlığı güçlendi ve neredeyse insanların çoğu peşine takılır oldu. (Bunun üzerine) durum, dince en güzel, imanca en sadık, ilimce en geniş, yumuşak huyca en yüksek, kadri en yüce, zikri en büyük olan en âdil ve en faziletli sultanın, yani -Allah bakâsıyla gönlünü neşelendirsin ve ihsamyla fakirlik hudutlarına set çeksin- Sultan Murad Han oğlu Sultan Mehemmed Han oğlu Sultan oğlu Sultan Sultan Bayezid Han'ın eşiğine arzolundu. Bunun üzerine Sultan hemen önce aşırı taraftarlarının, sonra da bizzat onun hapsini emretti. Daha sonra yüce eşiğinde ulemanın ve şeyhlerin toplanmasını ve vezirlerin ve kadıaskerlerin bu adamın durumunu araştırmalarını emir buyurdu. Şahitler huzura gelip acı veren kelimeleri ve ıstırap doğuran sözleri naklettiklerinde, mecliste bulunanların gözlerinden yaşlar akmaya, elleriyle dizlerine vurmaya, sesler ve çığlıklar çıkarmaya başladılar. Şahitler şahitliklerini yapıp görevlerini yerine getirince, bir kısmı zendeka, bir kısmı sebb (dine ve Peygamber'e hakaret), bir kısmı ridde (dinden çıkma), bir kısmı her ikisine veya hepsine birden giren (Lûtfî'nin) çirkin sözleri ortaya çıktı. Kadılar ve bazı ulema mecliste olup biteni Sultan'ın huzuruna götürüp anlattılar. O da işi şer'i yolla hükmetsinler diye mecliste topluca hazır bulunanlara havale etti. Bunun üzerine aralarına (25a) görüş ayrılığı düştü ve mecliste karşılıklı mücadele ve çekişme uzayıp gitti. Ve bir hayli sürtüşme ve çekişmeden sonra, nihayet katline ve yeryüzünü onun saptırmalarından ve sapkınlıklarından temizlemeye hükmetmekte anlaştılar. Sonra vezirler geldiler, yapılan işi beğendiler ve Sultan'ı övdüler. Daha sonra cellad (seyyâf) meydanda (Lûtfi'nin) boynunu vurdu. Böylece habasetin maddesi de, soyu da ortadan kalktı. Şüphe yok ki, zehiri içen, adeta sessiz ölümü ispat edercesine boğularak ölmüş demektir.

Bunun için bazıları şöyle demiştir: "Sultan halkı üzerinde Allah'ın gölgesidir. Olaylar ve fitneler onun heybeti sayesinde ortadan kalkar; mihnetler ve sıkıntılar onun siyaseti sayesinde son bulur; here ü merc onunla defedilir; acılar ve heyecanlar onunla engellenir". Bazıları da -Allah ondan razı olsun- Ömer b. el-Hattab'ın şu sözüne iltifat ederek demişlerdir ki, "Sultanın ortadan kaldırdığı (kötü) şeyler Kur'an'ın ortadan kaldırdıklarından daha çoktur". Kati ve tedip korkusu olmaması yüzünden insanların (fesadı) çoğaldığında, (sultan) onları cezalandırma ve sorgulaması ile hizaya getirir, Kur'an'ın emir ve yasaklarını yerine getirmeye zorlar.

Bu sebeple Allah Kur'an-ı Kerim'inde burhanı, mizanı ve demir(in anılmasını) bir araya toplamış ve orada "şiddetli güç"ten (Be'sun şedîd) bahsetmiştir11 (ki bu sultandır). İyi bil ki sultan diğer hükümlerde kuvvetli rivayetle, ama bu sebb ve zendeka konusunda güçlü veya zayıf, hangi rivayet olursa olsun onunla iş görmek emrolunmuştur. Allahım! Sen onun devletini, kudretini, merhametini ve yüksekliğini

artır! Şüphe yok ki Allah yardım ancak kendisinden istenilen ve güven kendi üzerine olandır.
Mevlânâ Ahaveyn'e ait olan bu hoş risale(nin kopye edilmesi) 989 (1581) senesi tarihinde tamamlandı.
EK: IV
(İbn Kemâl, Er-Risâletü's-Sâminetü ve'l-'İşrûn fi-Mac yete'allaku bi-lafzi'z-Zmdtk, Resâil-i İbn Kemal, İstanbul 1316, II, 240-249):
YİRMİ SEKİZİNCİ RİSALE ZINDIK SÖZÜYLE ALÂKALI HUSUSLARA DAİRDİR
Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla
Övgü, tevfık sahibi Allah'a mahsustur. Dua, şefkati bol Peygamber'e, tahkik yolunun kılavuzu Muhammed'e, onun ailesine ve güvenilir dini himaye eden dostlarına olsun.
Bu, zındık sözünü düzeltme, ince anlamını ortaya koyma ve kurallarına mutabık, usulüne uygun, kabule şayan gerçek hikmetlerini seçme konusunda düzenlenmiş bir risaledir.
Biz deriz ki, dil konusunda [önder kabul edilen] imamların belirttikleri üzere, zındık sözü Arapçalaşmış olup Farsçadır. Aslının zende veya zendi olması gerektiği konusunda anlaşmazlık bulunmakla beraber, nasıl Arapçalaştığına ve zende kelimesine nisbeti hususunda iki şekli bulunmakla beraber, bu risalemizde de ortaya koyduğumuz gibi, tercih edilen birincisidir. İmam el-Mutarzî'nin el-Muğrib isimli eserinde İbn Düreyd'den naklettiği üzere, [zındıkın] aslı zende olup tabiatın sonsuzluğunun süreceğine inanan kimse demektir. Bu anlamın temeli, az önce de söylendiği üzere, zındık ile dehrî arasında bir fark olmamasıdır. Sa'leb'den nakledildiğine göre ise, zındık ve ferzin [zendin olmalı] Araplar'ın sözü değildir. Anlamı, herkesin söylediği gibi mülhid ve dehrî demektir. Biz Allah'ın izniyle bu üçü arasındaki fark üzerinde duracağız. El-Kâmus kitabının sahibi ise, zen ve din kelimelerinin Arapçalaşmışı olduğunu sanmaktadır, ama tahmin edileceği gibi bunun kabul edilecek bir yanı yoktur. Çünkü Zend, Kisrâ Kubad zamanındaki (241) Senevi [düalist] mezheplerden biri olan Mazdekiyye firkasının reisi olan Mazdek'in ortaya çıkardığı kitabın adıdır, ki onun yandaşlarına bu kitaba nisbetle zenadıka denir. Mazdek'i Kisrâ Enûşirvan katlettirmiştir. Mazdekîlik, Şâpur b. Ardeşîr zamanında ortaya çıkmış olup, filozof Mani b. Mani'nin -ki onu İsa aleyhisselam'ın peygamberliğinden sonra Şâpur'un torunu Behram b. Hürmüz öldürtmüştü-yandaşları olan Mâneviyye'den [Maniciler] başkadır. El-Âmidî bütün bunları İb-kâru'l-Eflıâr isimli kitabında açıklığa kavuşturmuştur. İmam Râzî ise, Mefatihü'l-Ulûm ismiyle de bilinen Tefsîr-i Kebîrinde "Zenadıka dedikleri Maniciler'den başkası değildir. Mazdekçiler'e de bu ismi verirler. Mazdek, Kubad'ın zamanında
çıkmış olup malların ve kadının ortak kullanılacağını iddia etmiş, adına Zend dediği bir de kitap çıkarmıştır ki, Mecûsîler'in peygamber kabul ettikleri Zerdüşt'ün getirdiği kitabıdır. İşte Mazdek'in yandaşları bu kitaba nisbet edilmiştir ve kelime Arapçalaştırılarak zındık kelimesi türetilmiştir" derken, Manicilik'le Mazdekçilik arasında fark olmadığı hususunda bizce isabet etmiyor. Ayrıca, Zend'in Mecûsîler'in kitabı olduğunu söylerken de yine isabetli davranmıyor. Çünkü, Allah'ın izniyle üzerinde duracağımız gibi, ikisi arasında fark vardır. Her ne kadar şirk konusunda ortak iseler de, Mecûsîler Seneviyye'den [düalistler] başkadır. El-Âmidî İbkârü'l-Efkâr'mda der ki, "Seneviyye beş fırkadan ibaret olup birinci firka Mâ-neviyye ikinci firka Mazdekiyye [Mazdekçiler], üçüncü fırka Sâbie [Sâbiîler], dördüncü firka Markûniyye [Marcioncular], beşinci fırka da Kîneviyye (?) dir. Mecû-sîler'e gelince, onlar aynı şekilde Senevîler'in mezhebi gibi âlemin aslının nûr ve zulmet olduğu konusunda müttefiktirler. Onlar dört fırkaya ayrılmışlardır: Birinci fırka Keyûmersiyye

[Keyumersciler], ikinci fırka Zerdâniyye [Zerdancılar], üçüncü fırka Mesîhiyye [Mesihçiler], dördüncü fırka ise Zerdâştiyye [Zerdüştçü-ler]'dir."
İşte böylece ortaya çıkıyor ki, el-Mevâkıf kitabının sahibi "Bu meselede yani tevhid (Allah'ın birliği) meselesine Seneviyye'den başka muhalefet eden olmamıştır" derken isabet etmediği gibi, faziletli eş-Şerîf (Seyyid Şerif el-Cürcânî) de "Mecûsîler de onlardan, yani iyiliğin faili Yezdan, kötülüğün faili Ehrimen (Şeytan) diyen Seneviyye'dendir" derken yanılmaktadır. Çünkü biliyorum ki Mecûsîler bütün firkalarıyla Senevîler'in fırkalarına aykırıdırlar; ancak asıl şirkte onlarla ortaktırlar. Zındıklar'ın dini ise bütün semavi dinlerin dışındadır. (242) Çünkü onların kitaplarındaki, adeta sudaki ve yiyeceklerdeki ortaklık gibi tabii görülen malları, kadınları insanların ortaklığına sunan şeylere, ilahi kitapların hepsi karşıdır. Araplar, bütün semavi dinlerin üzerinde ittifak ettikleri dinin asıllarını -ister biri, ister hepsi olsun- inkâr ederek bu dinlerin dışına çıkanlara zındık adını vermişlerdir. İsterse inkâr ettiği, Yaratıcı'nın varlığı olsun. Bu, dehrîye uygun düşmektedir. Bu sebeple Sa'leb, daha önce de açıklandığı üzere, zındık ile dehrî arasında mutlak anlamda bir fark gözetmez. Bunun için el-Cevherî, es-Sıhâh isimli [sözlük] kitabında, İbnü'r-Râvendi'nin şu sözünde olduğu gibi, zındıkın ilim ve hikmet itibariyle Seneviyye'den olduğunu söyler:
Nice akıllı kişi vardır ki gittiği yol onu yorar Oysa nice cahil de vardır ki rızkı ona erişir.
Yani, eğer âlemin gerçekten hikmet sahibi bir yaratıcısı olsaydı, akıllı kişinin mertebesi doğrusu çok yüce olurdu, cahilin ise aklı aşağı demek olur.
Küfrün [inançsızlığın] gizlenip Müslümanlığın açığa vurulmasına gelince, anlayışlı kimselerin malumu olduğu üzere, bununla kastettiği anlam makama uygun düşmüyor. İki faziletli şerhçi, yani Allâme Taftâzânî ile Şerif Cürcânî'nin, el-Miftah'd. yazdıkları şerhlerde açıkladıkları üzere, küfrün gizlenmesi hususuna itibar ederek "Zındık, yani inançsızlığını gizleyen, hikmet sahibi bir Yaratıcı'nın varlığım olunı-suzlayandır" şeklindeki sözleri isabetli değildir.
Allâme eş-Şîrâzî, şerhinde "zındıkın, bunun fakihlerin kullandığı bir terim olması dolayısıyla, öyle söylendiği gibi, küfrünü gizleyen demek olmadığını, (....) aksine, nur ve zulmet kavramlarına inanan anlamına geldiğini" söyler. Nitekim bu yüzden es-Sıhâh\z "Zındık Seneviyye'den olup Arapçalaştırılmıştır; çoğulu zena-dıkadır. Kelimenin [Arapça yazılışının] sonundaki "h" harfi, [çoğul yapılırken] düşen "y" harfinin yerine gelmiştir. Zaten bu kelimenin aslı zenadik'tir. [Fiil şekli] tezendaka'dır [= zındık oldu]. İsim şekli zendeka'dır [zındıklık] ve "Eğer gerçekten öyle bir yaratıcı olsaydı, işler şöyle şöyle olurdu" diyerek hikmet sahibi bir Yaratıcı'nın varlığını olumsuzlayan kişinin yaptığı iş demek olur. Bu ise, örf itibariyle kelimenin anlamına daha uygundur." demektedir. (Eş-Şîrâzî) önce ve sonra söylediği bu sözlerinde doğrudur. Ancak o da [zındık için] "nur ve zulmet kavramlarına inanan kişi" derken hataya düşmektedir. (...) (243) (...) Allâme et-Taf-tâzânî terimdeki anlamı "Biri hayırların, diğeri serlerin ve çirkinliklerin yaratıcısı olmak üzere iki tanrıya inanan kişi" demek suretiyle tashih etmiştir. Şerif Cürcânî de, d-Miftâh şerhinin haşiyesinde, "Bu işlerin benzerleri, serlerin yaratıcısına nis-bet edilmiştir" açıklamasını buna ekler. Kısaca Arap dilinde zındık, yüce bir Yaratıcı'yı kabul etmeyene, (ikinci bir Yaratıcı kabul ederek) ona ortak koşana ve evvelkine mahsus olmamak üzere o Yaratıcı'nın hikmet sahibi olduğunu inkâr edene denmektedir. El-Cevherî'nin sözünden anlaşılan da budur.
Zındık ile mürtedin farkına gelince, asıl anlamıyla zındık olunduğu zaman, İslam dininden dönmek söz konusu olmadığı için, mürted olunmaz. Mürted de, ya İslam dininden döndüğü veya batıl semavi dinlerden birine girdiği için zındık olmaz. Bir kimse zındık olduğunda aynı zamanda mürted de olmuş ve böylece bir kelimede iki

anlam bir araya gelmiş olabilir; ama bu, iki kavram arasında özellik ve genellik bakımından bir nisbet bulunduğu için sözlük anlamı bakımından böyledir. Yoksa şeriat ehlinin kullandığı terim anlamı itibariyle ikisi arasındaki fark çok açıktır. Çünkü onlar, zındık konusunda, daha önce geçtiği üzere, Allâme eş-Şîrâ-zî'den naklettiğimiz gibi, küfrün gizlenmiş olmasına itibar etmektedirler. Bu hususta Allâme et-Teftâzânî'nin sözü de aşağıda gelecektir. Ancak mürtedin anlamı konusunda bu kayıt muteber değildir. İkisi arasındaki fark ve nisbet dairesi epeyce geniştir. Zındık konusunda aynı şekilde ehl-i şer'in itibar ettiği, [zındıktan] mürtedi iyice ayıran, [zındıkın] Peygamberimizin peygamberliğini tasdik etmiş olduğu şeklinde bir başka kayıt vardır ki, Allâme et-Teftâzânî el-Makâsıd şerhinde, kâ-fir'in [bu ikisinden farkını] açıklamıştır. Orada şunu der: "Kâfir, imanı olmayanın adıdır. Eğer görünüşte imanı varsa o münafık ismiyle ayrılmıştır. Eğer küfrü Müslümanken ortaya çıkarsa, İslam'dan döndüğü için ona mürted denir. Eğer iki tanrıya veya daha fazlasına inanıyorsa, ulûhiyyet prensibine şirk koştuğu için ona müşrik denmektedir. Eğer, Yahudiler ve (244) Hıristiyanlar gibi, neshedilmiş kitaplardan birine mensup bir dine inanıyorsa, ona da kitabi adı verilir. Eğer tabiatın (dehr) ezeliliğine inanıyor ve olayları ona isnad ediyorsa dehrî diye anılır. Eğer bir Yaratıcı'nın varlığını kabul etmiyorsa ona muatül denir. Eğer Hz. Pey-gamber'in peygamberliğini itiraf ediyor ve içinde küfrü gizlemekle beraber görü-
nürde İslam inançlarını kabulleniyorsa, işte zındık odur. Esasında zındık, Kubad zamanında ortaya çıkmış olup, Mecûsîler'ce peygamber kabul edilen Zerdüşt'ün kitabının yorumundan ibaret olduğuna inanılan, Mazdek'in kitabı Zend'c mensup demektir".
İşte ehl-i şer', bu şekilde mutlak anlamdaki zındık konusunda değil -çünkü bu anlamdaki zındık zaten müşriklerden olup üzerinde duracağımız üzere ehl-i zimmetten sayılır- İslami anlamdaki zındık konusunda bu zikredilen kayda itibar etmişlerdir. [Et-Teftâzânî'nin] bu sözünde, mürted ile zındık arasındaki herkesin ittifak ettiği başka bir farka işaret vardır. Bu fark, mürtede verilecek cezada itibar olunan sonradan olma küfrün, üzerinde görüş birliğine varılmış olmasının gerekmemesidir. Bu yüzden, zındıka verilecek cezada muteber olan gizli küfrün hilafına, bazı mür-tedler konusunda imamlar arasında anlaşmazlık bulunduğu görülür. Nitekim bu fark, dehrî ile muattıla verilecek cezada da söz konusudur. Bu hususta el-Mevâkıf sahibinin görüşüne dönülmüştür. O kâfirlerin durumunu açıklarken diyor ki: "İnsan [iki türlüdür:] ya Muhammed aleyhisselâm'ın peygamberliğini kabul eder, ya da Yahudiler, Hıristiyanlar ve diğerleri, yani, Hakim Zerdüşt'ün peygamberliğini kabullenen Mecûsîler gibi bir kısım peygamberlikleri kabul eder; yahut peygamberliği hiç kabul etmez. Bu tür olanlar da ya Brahmanlar gibi -ki onlar aynı zamanda deh-rîdirler- dilediğini yapan bir Kudret Sahibi'nin varlığına inanırlar (...)12
(245) (...) Küfrü gizleme bakımından ortak olan zındık ve münafık arasındaki farka gelince, zındık, peygamberimizin nübüvvetini kabul eder; oysa münafık böyle değildir. Bahsi geçtiği üzere (bu), aynı zamanda zındık ile dehrî arasındaki farktır. Dehrî, zındıkın aksine, olayları irade sahibi bir Yaratıcı'ya isnadı inkâr eder. Hâfizuddîn el-Kerderî'nin el-Bezzâziyye adıyla meşhur fetva kitabında gösterdiği üzere, aynı zamanda kâfirler zümresinden olan mülhid ile zındık arasındaki fark ise, zındıkın Peygamber'in nübüvvetini kabul etmesine karşılık mülhidin etmemesidir. Yine mülhidin aksine, zındıkın bir Yaratıcı'ya inanması muteber sayılmaktadır. Bu şekilde, mülhidin bir Yaratıcı'nın varlığına inanmamasına itibar edilmemesi ise, mülhidle dehrîyi biribirinden ayırır. Daha önce üzerinde durduğum gibi, lügat imamlarından olması dolayısıyla Sa'leb, mülhid ile dehrîyi birbirinden ayırmaz. Zaten ehl-i şer'in itibar ettiği bu farkı anlayabilen çok azdır. Küfrün gizlenmesi mülhidde dikkate

alınmaz, muteber değildir ve bu, bilindiği üzere, münafık ile Müslüman ve aynı zamanda doğru yoldan sapan, güçlü şeriatın sünnetlerinden küfür cihetlerinden ve sapkınlık yörelerinden birine sapan mürtedi ayırır. (...)13 (246) (...) Özet olarak mülhid, küfür fırkalarının ceza kapsamı itibariyle en genişi, ciddiyet itibariyle en koyusu olanıdır ve [küfür konusundaki] hükümlerin de ana kriteridir.
Dehrî konusunda daha önce söylenenler hatırlanacak olursa, dehrînin [küfür fırkaları içinde] en şiddetlisi olduğundan bahsedilmiş ve Hâfızuddîn el-Kerde-rî'nin sözü üstünde durulmuştu. Nitekim o Fetâvâ'smdz dehrî için şunu da diyor: "Bilindiği gibi Peygamber, 'Benim mimberimle kabrim arasında Cennet bahçelerinden bir bahçe vardır' demişti. Dehrî, bu hadisi duyduğunda 'İşte şurası mimber ve kabir arasıdır. Burada bahçe görünmüyor' diyen kişidir. İşte o böylece aklının karışması yüzünden küfre düşmüştür. Artık bundan sonrasını sen düşün".
Böylece, gerek sözlük gerekse şeriat bakımından zındık sözünün ve anlamının tashihi işini bitirmek, Allah Te'âlâ'nın yardımıyla bize müyesser olmuştur. Şimdi ise onunla ilgili hükümlerin açıklanmasına başlayalım. Tevfîk Allah'tandır diyelim.
Şunu biliniz ki zındık, ya sapkınlığı propaganda etmesi dolayısıyla açıktan açığa bilinir, ya da böyle olmaz. Bu ikincisini d-Hidâye sahibi "tecnîs" konusuna ayırdığı kısımda bahis konusu etmiştir. O, Fakih Ebu'l-Leys'in Uyûnü'l-Mes&il isimli kitabından naklen "zındıkların hükmü" bölümünde şöyle diyor: "Zenâdıka üç çeşittir: Ya asıl itibariyle zaten şirk üzerine olduğu için zındıktır; ya Müslümanken zındık olmuştur; yahut ta zimmî iken zındık olur. Birinci durumda şirki üzerine olduğu gibi bırakılır. Yani esas olarak bir acemî [Arap kökenli olmayan, yabancı] olduğu için aslen kâfirdir. İkinci durumda kendisi İslam'a davet edilir; kabul ederse ne âlâ, etmezse katlolunur; çünkü mürteddir. Üçüncü durumda ise, yine kendi haline bırakılır; çünkü "Küfür tek bir dindir". [El-Hidâye sahibi] şunu da diyor: "Zındıkın kendi haline bırakılması, acemî olduğu takdirdedir. Yoksa aslen Arap olan, şirki üzerine bırakılmaz; onun için iki tercih vardır: Ya İslam, ya kılıç. İkinci durum hakkındaki sözüne gelince, mesele çok açıktır; İslami zındıkın (247) hüküm iktibariyle mürtedden hiçbir farkı yoktur. Ancak bu durumda, bu hükmün, zındıkın dini fesada vermek maksadıyla sapkınlık propagandası yapmamış ve bu suretle tanınmamış olması lazım geldiği konusunda bir uyarıda bulunmamız gerekir. Birinci durumda ise, sorguya çekilmeden evvel veya sonra, tevbe etmekten hâlî olmamalı ve gittiği yoldan dönmelidir. İkinci durumda olan [zındık] katlolunur, başka bir yolu yoktur. Fakih Ebu'1-Leys, yakalanmadan önce tevbe ettiği takdirde sâhir'in [sihir, büyü yapan] tevbesinin kabul olunacağını ve katledilmeyeceğim, yakalandıktan sonra ise tevbesinin kabul edilmeyeceğini söyler ki, propagandacılıkla tanınan zındık da böyledir.
İmam Kadıhan Fahruddîn, "Fetva bu söz üzerinedir" der. "Bu söz üzerinedir" demesinin sebebi, Hâfızuddîn el-Kerderî'nin Fetâvâ'smda zikrettiği bir başka görüşün bulunmasıdır, ki o şunu diyor: "Sihirden tevbe etmesi istenmez, (doğrudan doğruya) öldürülür; zındık ise, İkinci İmam'a yani Ebû Yusuf a göre istitâbe-ye tâbi kılınır". Burada istitâbeden maksat ondan tevbe etmesinin istenmesidir. Bu ise zaten [o tevbenin] kabul edileceğinin bir delilidir. Bu kabulden murat, tevbe edenin salıverilmesine dair kazai kabuldür, yoksa o tevbenin Allah Teâlâ yanında kabul edileceği anlamına gelmez; zira bu, bizim bilebileceğimiz bir konu değildir.
El-Hulâsa kitabının sahibi tarafından ve en-Nevâzil'dc deniyor ki: "Hannâk [insanı boğarak öldüren katil] ve sâhir yakalanır yakalanmaz katledilirler; çünkü bunlar yeryüzünde fesat peşinde koşmaktadırlar. Eğer yakalanmadan önce tevbe ederlerse, tevbeleri kabul olunur. Yakalandıktan sonra ederlerse kabul edilmez, tıpkı kuttâ'u't-tarîk [yol kesenler] gibi katlolunurlar. Propaganda yapan, yani il-had mezhebine davet eden zındık da böyledir. Yine el-Hulâsa sahibi -Allah rahmet etsin-

diyor ki: "İbâhî [dince yasaklananları mubah sayan] de böyledir ve tev-besi kabul edilmez. Semerkand'da İmam Şeyh İzzüddîn el-Kindî ve Hakan İbrâ-hîm b. Muhammed Tamğaç Han da böyle fetva vermiş olup fetvaları kabul olunmuş, [ibâhîler] katledilmişlerdir".
El-Amidî'nin İbkâru'l-EfkAr'mdz söylediklerim açıklığa kavuşturmayı kararlaştırdığımız için şimdi ona dönüyoruz. Orada deniyor ki: "Eğer ehl-i ehvâ'dan [Müslümanlığın dışındaki din mensupları] olan [zındıkların küfrüne hüküm verilirse, bu onların alışverişleri, öldürülmeleri ve tevbeleri için geçerli bir hüküm değildir. Biz, onların hükmünün mürtedlerin hükmü gibi olduğunu, yani kendilerinden cizye kabul edilmeyeceğini, kestikleri hayvanların yenmeyeceğini, kadınlarıyla nikâhlanılmayacağını ve içlerinden herhangi biri öldürüldüğünde diyetinin söz konusu olmayacağını söylüyoruz. Onlardan herhangi biri darülharbe katılırsa, tevbe etse dahi kölelikten kurtulamaz. Eğer bu bir korkudan jleri gelmeden başlangıçta olursa, tevbesi kabul edilir. Yok eğer bu (tevbe) bid'aonın açığa çıkmasından sonra ise, (248) o takdirde tevbesinin kabulü hususunda ihtilaf vardır. Eş-Şâfıî ve Ebû Hanîfe -Allah onlara rahmet eylesin- tevbesim kabul etmişlerdir. İmam Mâlik ve eş-Şâfıî'nin bazı yakınları ise bunu menetmişlerdir. Bu [şekildeki tercih], aynı zamanda üstad Ebû İshak'a aittir. Böyle bir kişi katledildiği veya normal olarak öldüğü zaman, -Allah onlara rahmet etsin- Eş-Şâfıî ve Ebû Hanîfe'ye göre malı beşe bölünür. Mâlik'e göre ise bütün malı fey [ganimet] sayılır, beşe bölünmez". El-Amidî'nin bizim mezhebimiz nazarında zındıkın hükmü ile ilgili sözü burada bitiyor. Gerisini sen düşün.
Eğer, şer'i anlamında zındıklık küfrün gizlenmesi demek olduğuna göre, zındık nasıl sapkınlığın propagandasını yapmakla maruf olur dersen, cevap olarak derim ki, bunda anlaşılmayacak bir şey yoktur. Zira zındık nasıl olsa küfrünü bir şekilde belirtir, bozuk inancını savunur ve onu sahih bir şekle çıkarır. Burada küfrün gizlenmesi demek, sapkınlığa davetinde yumuşak olması ve başkalarını saptırmakla da tanınmaması demektir.
Eğer Allâme Taftâzânî'nin et-Telvîh isimli kitabında -Allah rahmet eylesin-Ebû Hanîfe'nin, Kur'an'ın nazmının gerekliliğini ıskat etme konusundaki ruhsatını açıklarken, bunun kasıtsız olması halinde söz konusu olduğunu, aksi halde bir deli olup tedavi edilmesi gerektiği, veya -eğer zındık hatmin (?) katlolunur ise-zındık olup öldürülmesi icap ettiğini söylediği sözün anlamı bu değil mi, dersen, ben de derim ki: Hayır, çünkü asıl maksat, zındıklıkta ısrar ettiği takdirde katlo-lunması veya bunun karşılığı olarak ilaç kabul ettiği takdirde tedavi edilmesidir. Burada söz olabildiğince kısa tutulmuştur ve ancak ihtiyaç kadarı söylenmiştir. Çünkü zındıkın hükmü burada o kadar önemli değildir.
İmamların önderi İmam Gazzâlî, et-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendekn isimli kitabında der ki: "Bazı tasavvuf iddiacılarının, Allah Teâlâ ile kendisi arasında belli bir hale ulaştıklarında, namazın kendilerinden düştüğünü, günah işlemenin, içki içmenin ve sultan malı yemenin kendilerine helal olduğunu ileri sürmeleri de bu cinsten bir iddiadır. Her ne kadar hakkında verilen hükümde cehennemde ebedi kalacağı hususunda bir görüş var ise de, böyle bir durumda bulunanın katlinin vacip olduğunda hiç şüphe yoktur. Bunun gibi birinin katli, dinde çok büyük bir zarara sebebiyet verdiği ve ibâha kapılarından biri bir daha kapanmayacak şekilde açıldığı için yüz kâfir öldürmekten daha faziletlidir. Bu tür birinin vereceği zarar, küfrü meydana çıkacağı için öyle bir eğilim içine girmekten çekinecek olan mutlak bir ibâhacıdan daha büyüktür. (...). (...) (249) Zındıkın şer'i anlamı ve hükmü hakkında söylediklerimiz böylece karara bağlanmıştır.
Şimdi, ruhu kabzolunmuş olup el-Kâbız diye şöhret bulan bir adamdan bahsetmemiz gerekiyor. Bu adam, zındık hakkında Şerhü'l-Makâsıd'dan nakledilen fıkhî tarif

uyarınca tam bir zındıktı. [İnsanları] sapkınlığa çağırıyor ve onları saptırmakla tanınıyor, sözüne güvenilir şahitlerin ve akıllı kişilerin şehadetleriyle sabit olduğu üzere, dîn-i mübînin fesadı yolunda koşuyordu. FetâvA-yt Hâniyye'dc naklen geçtiğine göre, onun gibi olanların katli vacip olmaktadır. Onun haline vâkıf olup, sözlerini düşünen kişinin durumu ne tuhaftır. Halbuki onun nazarında sapkınlığı ve başkalarını saptırması durumu iyice belirginleşmiştir. Oysa onun işinde tereddüde düşülmüş, katline hükmetmekten çekinilmiş, dinin ihyasına ve bu fesatçı başının ortadan kaldırılmasına çalışan kalem sahiplerinden ve kılıç erbabından bir topluluk azledilmiştir. Nasıl olur da [bu adam] insanlardan utanmadan kendisi için fetva ilminde yüksek bir mevki ve Allah'tan korkmadan takva işinde üstün bir kıdem talebi dâvasında bulunur! Artık yolun doğrusuna götüren Allah'tır; O bana kâfidir ve ne güzel bir vekildir.

EK:V

BAYRAMİ-MELAMÎ ŞEYHİ OĞLAN ŞEYH İSMAİL-İ MAŞÛKÎ'NİN SİCİLLİ

(20 Zilhicce 945 / 9 Mayıs 1539) İstanbul

Oğlan Şeyh dimek ile ma'rûf İsmail nam şahsın "İnsan kadîmdür" didüği ve "İnsan insan oldukdan sonra ana hiç bir nesne haram değildir" didüği, Derviş Muhammed b. Abdülğanî ve Muhyiddîn şahadetleri ile sabit oldı.

Ve "Babam Kutb'dur, ben Mehdî'yim. Bize uymayanın îmanı dürüst değildir" didüği, Şeyh Alâüddîn b. Nasûh ve mezkûr Muhyiddîn şahadetleri ile sabit oldukdan sonra, kendünin etbâ'ı dâhi muvacehesinde şahadet itdiler.

Ve "Şerîat(ın) haram didikleri helaldir" didüği mezkûr Muhyiddîn ve Hacı Turak şahadetleri ile sabit oldı.

Ve Hazret-i Kelîmullah'ı -sallallâhu alâ nebiyyinâ ve aleyh- meclisinde dâyim "Küstah Mûsâ" deyu zikr itdüği,17 Mevlânâ Hayruddîn b. Karaca ve mezkûr Muhyiddîn ve Hacı Turak şahadetleri ile sabit oldukdan sonra tâbi'leri dâhi muvacehesinde şahadet itdiler.

Mezkûr şahsın (İsmail-i Maşûkî) namaz kılanlara "Cenneti göreyin deyu kılmaz mısın? Cennet didiğüne biz merkebimizi bağlamazız" didüği Hacı Turak ihbarı ile; ve "Sücî (şarap) aşk kamışıdır, cezbe-i ilâhîdir. Bunlarda nesne yokdur, mü'mine helaldir. Hakkından gelicek yi, iç, yat, uyu, cümlesi ibâdetdir" didüği; ve "Oruç, zekât, hac bizlere cürm içün geldi, bunlarda nesne yokdur" didüği; ve "Mü'min olana yılda iki bayram namazı vardır, kalanı avam içündür. Biribirin semerin yimeyüb muamele ve zabt içündür. Ve ol iki bayram namazında secde yi-rinde beni görün" didüği; ve "Zina ve livâtada nesne yokdur. Toprak toprağa gi-rür. Bunlar aşkın lezzetidür" didüği; ve "Her kişi Tanrı'dır, her sûretden gözüken O'dur" didüği; ve "Ruh bir bedenden çıkar bir bedene dâhi rihlet ider" didüği; ve "Azâb-ı kabir yokdur ve soru, hisap yokdur" didüği, mezkûr Muhyiddîn ihbarı ile; ve kendüsi müsâfir iken mukîmlere imamet idüp mukîmler dâhi iki rekat tamâmında selâm virdükde "Siz salâtınızı itmam idün" diyeni men' idüp "Ehlullâh'ın ardında iki rekat namaz kılmak kifayet ider" deyu mezkûrlara namaz kıldırmaduğı, Hasan b. Abdullah ihbarı ile; ve "Kutb içün Âşık Paşa şöyle dimiş, Gül-şen-i Râz sahibi dâhi bir vecihle nakl itmiş. Amma bazı azîzler Kutb için "başı Arş'da ayağı Ferş'de onsekiz bin âleme memlû" dimişler; bu asıl kimesneye Tanrı dimek sâdık değildir" didüği, Muslihuddîn b. Ahmed ihbarı ile; ve ba'zı feseka "Bizim avretimiz ve oğlanımız cemîisi senin yoluna" didikde, "Avretiniz ve oğlanınız ve kumaşınız (cariyeniz) size helaldir; ve bu cümlesi ehlullâha helaldir" didüği, Mevlânâ Muslihuddîn ihbarı ile; ve "Görinüdurur Tanrı'ya tapaduralım" didüği, mezkûr Hasan ihbarı ile; ve Resûlullâh sallellâhu aleyhi ve sellem hazreti içün "Muhammed makamında bizzat kimesne vardır. İkrar ile mahabbet ile gösterelim" didüği, Behlûl b.

Hüseyn ihbarı ile; ve "Oğlı kızı yaradan sensin, bir avrete varırsın, sen ider kılarsın, 'Allah yaratdı', dirsin" didüği, mezkûr Muhyiddîn ihbarı ile zahir oldı.

EK: VI

GÜLŞENÎ ŞEYHİ ŞEYH MUHYİDDÎN-İ KARAMÂNÎ'NİN SİCİLLİ

(105a) Mustafa b. Mehmed nâm kimesne Karamanlı dimekle ma'rûf olan Şeyh Mehmed b. Hızır mahzarında "Zikr olan şeyh-i ümmî 'Görinen müke\'ve-nât ve mâ-sivallâh fî nefsi'1-emr umûr-ı i'tibâriyyedir. Hattâ bir kaç gül (?) elvân-ı muhtelife ile mütelevven olsa, güneş dokunduğı gibidir. Hazret-i Hakk'ın vücû-dından gayri nesne yokdur. Hattâ umûr-ı şer'iy5'e divardır. Hattâ umûr-ı i'tibâriyyedir. Haram didin haram olur, helal didin helal. Zina i TDâr idün, zina olur, livâ-ta i'tibâr idün, livâta olur' didi" deyu şahadet itdi.

Ve Seyyid Alımed b. Sey>rid Bahşâyiş mezkûr şeyh mahzarında, "Şeyh-i mez-bûr 'Dünyada haram yokdur. Haram didin helal [m'c]18 olur, helal didin helal olur' didi" deyu şehâdet itdi.

Ve Abdi b. Mehmed mezbûr şeyh mahzarında "Zikr olunan şeyh 'Livâta ve zinâ helaldir ..... îcap eylemez' dimiş. Ve 'Haşr yokdur. Öteden kim gelüp size kim cevap virdi?' didi" deyu şahadet itdi.

Ve Abdülkenm ibn Şeyh Alâuddîn nâm kimesne dâhi mezbûr şeyh mahzarında mezbûr şeyh mahzarında [sic] "Zikr olunan şeyh ile bir yerde oturur iken bir avret önümüze ta'âm getürüp, ben de 'Bu nâ-mahrem nedir, avretin midir veya kızın mıdır?' didim. Mezbûr şeyh dâhi 'Sen Hakk ile Hakk oldun mu?' didi" deyu şahadet itdi.

Ve Abdî Çelebi ibn Abdüllâtîf mezbûr şeyh mahzarında "Zikr olunan şeyh 'Zât müttahiddir, muğâyeret esmadadır' deyüp elinde bir top benefşe var idi, temsil içün iki şakk idüp 'Biri vacip ve biri mümkindir' didi. Ve 'Cemî'i enbiyâya ve evliyaya virilen bende bi'1-fi'l mevcuddur' didi" deyu şahadet eyledi.

Ve Abdî b. Ubeydullâh mezkûr şeyh mahzarında "Zikr olunan şeyh elinde bir top benefşe tutar idi. İki şakk idüp 'Bir şakkı vacip ve birisi mümkindir' didi" deyu şahadet eyledi.

[Ve] Vefâî Dede b. Abdullah mezkûr şeyh mahzarında "Zikr olunan şeyh âlem-i mahsûsı ulûhiyyete isnâd idüp eşyadan tekessürâtı nefy idüp vahdet-i hakî-kiyyeye isbât itmesine temsil idüp 'Zeyd'in başı Zeyd değil ve eli ve ayağı Zeyd değil belki mecmû'ı Zeyd'dir. Bu kesret mevcudatın vahdet-i Vâcibu'l-Vücûd'a nisbeti bunun gibidir. Ve bir kâtip kitabet itdüği zamanda elif yazar elif olur bâ yazar bâ olur. Cümlesinin aslı mürekkepdir. Ve dâhi uluhiyyeti Nasârâ üçe hasr it-dikleri içün kâfir oldılar. Biz uluhiyyeti cemî'i eşyaya isnâd itdüğümüz içün kâfir olmazuz' [didi" deyu şahadet eyledi].20

(105 b) Ve mezbûr Fenâî Dede [sic] mezkûr şeyh mahzarında "Zikr olunan şeyh didi ki 'Benden efdal dört kimesne geldi. Birisi Resûlullâh, ve birisi Alî ve birisi Şeyh Attâr ve birisi sâhib-i Fusûs-ı Hikem'dir. Bu dördün gayrisinden ben ef-dalim. Eğer fuları ile beraberim dir isem, tenasüh lâzım olur. Tenasüh mezhebi-müz değüldür' didi. Ve dâhi 'Mısır'dan gelür iken bir suya uğradım. Yol geçüdin talep ider iken bir kelp gelüp bir yirden geçüp biz dâhi kelbün geçdüği yirden ge-çüp mezbûr kelp içün bundan ulu Hızır olmaz didim' [didi"] deyu şahadet eyledi.

Ve mezbûr Vefâî Dede mezkûr şeyh mahzarında "Zikr olunan şeyh Mehmed Paşa21 meclisinde mes'ele-i ulûhiyyet söyler iken Mehmed Paşa 'Bana ızhâr-ı ma'rifet eyleme!' deyücek, 'Ben dâhi şöyle izhâr ideyim ki sokakda yoğurt satan kâfirün yoğurdundan dâhi ucuz ideyim' didi" [deyu] şahadet eyledi.

Ve Yahya b. [boş] mezkûr şeyh mahzarında şehâdet idüp "Rü'yetullâh ne dünyada ve ne âhiretde mümkin değüldür. Mümkin diyen kezzâpdir" didi deyu şahadet eyledi.

Ve Ahmed Çelebi ibn Seydî mezbûr [şeyh] mahzarında "Zikr olunan şeyh 'Hazret-i Resûlullâh Şeyh İbrahim'e şâkird olamaz' didi" deyu şahadet eyledi.

Ve Hamdullah b. Hayreddîn mezkûr şeyh mahzarında "Zikr olunan şeyh İn-nellâhe ve melâiketehû yusallûne 'ale'n-Nebiyy' âyetini tefsir ider iken, 'Allah Te-âlâ'nın salavât virmesi rahmet itmekdir. Ve melâikenin salavâtı rahmet talep eyle-mekdir. Mü'minlere salavât enir olunmuşdur. Biz nice salavât virirüz, dilimüz ile salavât virirüz. Kalbimüz ile nefy iderüz' [didi]" deyu şahadet eyledi.

EK: VII

ŞEYHÜLİSLAM EBUSSUUD EFENDİNİN ŞEYH BEDREDDİN, İBRAHİM-İ GÜLŞENÎ, İSMAİL-İ MAŞÛKÎ, ŞEYH MUHYİDDÎN-İ KARAMANI VE HAKÎM İSHAK HAKKINDAKİ FETVALARI22

(16. yüzyıl)

ŞEYH BEDREDDÎN

969. MESELE: Şeyh Bedreddîn-i Simâvî ki Varidat sahibidir, "tekfir itmeyüp la'net iden kâfirdir" diyen Zeyd'e ne lâzım olur?

EL-CEVAP: "Anın mürîdlerinden olan kâfirlerdir" dimek lâzımdır. Şâir kefere gibi adın anmayup la'net itmeyüp kendi hâlinde olan Müselman kâfir olmaz.

970. MESELE: Simâvenlü taifesinden bir taife şürb-i hanır itdiklerinde biribi-rinün avretlerini icazetleri ile tasarruf eyleşeler mezbûrlara ne lâzım olur?

EL-CEVAP: Kati lâzımdır.

971. MESELE: Zeyd-i nâib "Ehl-i Sünnet ve Cemâat'den olup Şeyh Bedred-dîn denişlerini kim ki evinde kondurup konuk idinir ise ta'zîr idüp cerime hükm idün" dişe şer'an dürüst olur mu?

EL-CEVAP: Bed-nâmlık ile meşhur olan Simâvenlü taifesinden ise, anlara meşrû'dur. Amma konağı ta'zîr olunup cerime alınmak meşru' değildir.

İBRAHİM-İ GÜLŞENÎ

968. MESELE: A'zam-ı ulema-i dîn ve a'lem-i fuzalâ-yı râh-ı yakın bu mes'ele tahkikinde ne buyururlar ki Zeyd dişe ki "Mısır'da Câmi'-i Müyeyyediye kurbinde nıedfûn olan Şeyh İbrâhîm-i Gülşenî ve ana mürîd olanlar ve i'tikad idüp mahabbet eyleyenler külliyyen mülhidlerdir ve zındîklerdir. Merhum Çivizâ-de fetvası bu hususda bize kâfidir. Anlarun imametleri caiz değüldür ve anlara i'tikad eylemek hatâdır ve ana mensup olanlar dâll ve mudili ve zebîhaları haramdır" dişe; Amr bu mukabelede dişe ki "Bu sözü mutlak söyleme, beyt:

Sırr- dil her bende-i Huda ne-mîdâned
Hod-râ tû der în miyâne enbâz me-kun23

"Hel şakakte kalbeh"24 hadîs-i şerifıyle 'amel evlâdır. Bu kavmin küllisi senün didiğün gibi değüldür. Zîrâ Şeyh İbrahim'i gördüm mirâren nasihatim dinledim. Ol azîz Ehl-i Sünnet i'tikadı üzere idi. Ve âbid ve zâhid ve ehl-i takva ve Hakk yolında 'âşık ve sâdık idi. Ve Müselmanları hevâ vü nefse tâbi' olmadan nehy idüp şer'-i şerîf muktezâsı ile 'amel eyleyüp selef-i sâlihîn tarîki üzre halkı doğru yola irşâd eylemekde cidd ü himmetin sarf ider kimse idi. Hattâ padişah hazretleri (Kanuni Sultan Süleyman) -zâdellâhu ömrehû- canibinden ol 'azîzi Mısr'dan İstanbul'a getirdiler. Ahvâli ke-mâ yenbağî tefahhus olunup cemî'-i etvârı şer'-i şerife muvafık bulunmuşdur. (...) Eğerçi ol 'azîze mensup geçinenlerin arasında melâhi-de var ise, anlara ne i'tibâr! Şeyh İbrahim kendü 'arif ve kâmil ve vera' ve takvaya ve ilm-i ma'rifete mail olmağla mürîd olanlarda akidesi pâk kimseler çok ve zâhir-i şer'a muhalif kavilleri ve fiilleri olmayan halîfelerine ve muhibblerine sû-i zan itmek lâyık değüldür" dişe, bu hususda 'Amr'ın sözü ma'kûl ve makbul müdür? Veyâhud Zeyd'in sözü hakk olup Şeyh İbrahim ve ana mensup olanlar bi'1-külliy-ye tarîk-ı sedâddan

ve istikametden ma'zûl müdür, bu hususda re'y-i sâibiniz ne veçhiledir, şâfi cevap buyurup 'indallâh me'cûr ve müsâb olasız.
EL-CEVAP: Ehl-i Sünnet ve Cemâat i'tikadı üzre olup şer'-i şerîf muktezâ-sınca 'amel idüp selef-i sâlihîn tarîkına sâlik olan kâinen mâ-kân makbuldür. Şeyh İbrâhîmlü 'dür dimekle anlara dahi ve ta'arruz caiz değüldür.
İSMAİL-İ MAŞÛKÎ
978. MESELE: "Sâbıkdan kati olunan Oğlanşeyh didikleri şahs zulnıen katlo-lundı" diyen Zeyd'e ne lâzım olur?
EL-CEVAP: Anın mezhebinde ise katlolunur.
ŞEYH MUHYİDDÎN-İ KARAMÂNÎ
972. MESF ,: Mahrûsa-i İslâmbol'da emr-i şer'-i şerîf üzre katlolunan Karamanlı Şeyh dimekle ma'rûf olan şahsın katli îcap iden sebeb-i şer'î ne idüği, hîn-i teftişde hâzır olmayan ehl-i İslâm'a beyan buyurulup müsâb olalar.
EL-CEVAP: Zarûriyyat-ı dînden olup nusûs-ı kâtı'a ile sabit olan ahkâm-ı şe-rîat-i şerîfeyi inkâr ile zındık idüği ve Hazret-i Resûlullâh -sallallâhu aleyhi ve sel-lem-cenâb-ı rifatlerini tahkir veclıi ile zikr itdüği tarîk-ı şer'î ile sabit olduğı içün katlolunmuşdur.
973. MESELE: Zındîk olanun ve sebbidenün İslâmı ve tevbesi İmâm-ı A'zam
24 "Sen onun kalbini mi yardın?"katında makbul olup katiden halâs olur. Şahs-ı mezkûr mirâren tecdîd-i îmân ve tevbe etmiş iken halâs olmaduğına bâis nedir?
EL-CEVAP: Zındîkun tevbesi kabul olınmak kable'1-ahz akd olıncakdır. Tu-tuldukdan sonra vâki' olan tevbeye i'tibâr yokdur. Şahs-ı mezbûrdan ne ki vâki' olmışdur, ba'de'1-ahz vâki' olmışdur. Sebbidenün İmâm-i A'zam katında egerçi İslâmı ve tevbesi ile vücûb-ı kati sakıt olur. Amma şâir eimme-i dîn katında hâli üzerine bakîdir. Kudât-ı memâlik-i mahmiye umûr-ı dînde mübâlât itmeyenlerin tevbelerine i'tibâr itmeyüp şâir eimme mezheplerince katilerine hükm itmeğe me'mûr ve me'zûnlardır. Ba'de'1-hükm ol cihetden dahî vücûb-i kati ittifakı olur.
974. MESELE : Bu hususda hükm iden hâkim Hanefî-mezhep olup kendü mezhebin 'amden terk idüp şâir eimme mezhebleri ile hükm idicek hükm nafiz olup bi'1-ittifak katli vacip olur mı?
EL-CEVAP: İmâm-ı A'zam katında tevbe ve İslâm'la sakıt olan vücûb-ı katidir, cevâz-ı kati değildir. Şâir eimme re'yleri ile 'amelen kati olınmak caiz idüği ve hükm olındıkdan sonra hatmen vacip idüği İmâm-ı A'zam katında mukarrer ve müsellemdir. Hükm iden hâkime Hanefi olmak zarar eylemez. Hattâ hâkim-i Hanefi müctehid olup İmâm-ı A'zam re'yinün sıhhatine i'tikad ve kuwe-i deliline kemâl-i i'timâd üzerine iken dahî şâir müctehidînin kavli ile amel idüp kendü mezhebinün hilâfına hükm eylese, İmâm Ebû Yûsuf katında eğerçi hükmi nafiz değildir. Amma İmâm-ı A'zam'dan ezhar-ı rivayet üzerine nafizdir. Kibâr-ı meşâ-yih-i Hanefiyye'den İmâm Halîl, Ebûbekr, Muhammed ibnu'1-Fazl, Buharı ve İmâm-ı Mecîd-i Sadr-i Şehîd bunu ihtiyar itmişlerdir. Meşâhîr-i kütüb-i fetâvâda fetva bunun üzerinedir.
975. MESELE: Şahs-ı mezbûra isnâd olunan ekâvîl-i bâtılanın her biri bir zamanda sâdır olmak üzerine şahadet olundı. Şühedâ zamanda ve mekânda biribir-lerine muhalefetleri şahadetlerine halel virir mi?
EL-CEVAP: Zamanda şehâdete halel virmek şehâdet olup nesne darp ve kati ve gasp gibi ePâl kabilinden olıcakdır. Akvâl makalesinden olıcak zamanda ve mekânda ihtilâf, şühûd şehâdederinde kâdih değildir.
976. MESELE: Ol ekâvîl-i bâtıla şahs-ı mezkûrdan sudun ile edâ-i şehâdet mabeyninde çok zaman geçmişdir. Şahidin hududa tekadümle şehâdeti kabul olunmaz. Bu maddede kabul olunmağın vechi nedir?

EL-CEVAP: Şahs-ı mezbûrun katli eğerçi sebb iledir, eğer zendeka iledir, eğerçi İmâm Şâfı'î mezhebince hadden katidir. Amma anın katında tekadümle şehâdete halel gelmez. Zendeka ile kati İmam-ı A'zam katında hadden kati değildir ki tekadüm şübhesiyle sakıt ola. Belki irtidâd tarîkıyledir. Tevbesi ba'de'1-ahz olmağın menzile-i 'ademde kılınmışdır. Te'hîr-i şehâdetle şühûdun 'adaletlerine halel gelmek eğerçi kütüb-i fetâvâda mesturdur. Amma kibâr-ı meşâyih-i Hanefiyye'den İmâm Ebu'l-Kasım Saffâr "te'hîr ile şehâdetlerine halel gelmez, makbuldür" deyu ihtiyar itmişdir. Husûsan şâhidler bu babda te'hîr-i şehâdete a'zâr-ı makbule beyân itmişlerdir.
Bu husûsda ba'zı kimseler "ulema ta'assup itdiler, zulmen kad itdiler" diseler anlara ne lâzım olur?
EL-CEVAP: Eğer ol kimseler ol şahsın mesleğini hakk i'tikad idüp ulema sülük itdikleri tarîk-ı hakkı zulm i'tikad iderlerise zındîklardır, tevbeleri kabul olunmaz. Reislerini ahz kendülerini ahz hükmündedir. Cemîan kati olunmak lâzımdır. Eğer öyle i'tikad itmeyüp "şer' ile zuhur iden umurun mûcebi kati değil idi, kati itmek zulümdür" dirlerise kâfir olurlar. Zevceleri hâinlerdir. İmâna gelmezlerise katileri mübahdır. Eğer böyle dahî dimeyüp "şühûd gayr-i vâki'e zulmen ve ta'as-suben şehâdet itdiler" dirlerise, tezkiye ve ta'dîl olunup şerîat-i şerîfeyi kabul it-dikden sonra anlara ta'n itmekle ta'zîr-i belîğ ve habs-i medîd lâzım olur.
HAKİM İSHAK
977. MESELE: Eûzübi'llâhi mine'ş-Şeytâni'r-Racîm Bismi'llâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm, "Ve enzelnâ ileyke'l-Kitâbe bi'1-hakkı musaddikan li-mâ beyne yedeyhi mine'l-Kitâbi ve müheyminen aleyhi f ahküm bi-mâ enzelallâh..." el-âyeh.25 Ha-kîm İshak ahibbâsından olan Zeyd ve 'Amr ve Bekr âyet-i kerîmede zikr olunan "ve müheyminen aleyh " ibareti ile istidlal idüp "Hâliyâ Yehûd ve Nasârâ ellerinde Tevrat ve İndi inzal olunduğı üzerinedir, asla tağyir olunmaz" deyu i'tikad eyleseler, Tevrat adına hâliyâ Yehûd ellerinde olan kitâbda Hz. Lût 'aleyhisselâm hakkında hâşâ "sekrân olup kendüni bilmez iken kızları ile zina eyledi" deyu mestur olup Kur'ân-ı Azîm'e muhalif nıünâkız nice nesneler olsa, vech-i meşrûh üzre i'tikad idüp musırr olan kimesnelere ne lâzım olur?
EL-CEVAP: Sebb-i sarîh ve cehl-i kabîhdir. Ikrâr iderler ise bi'1-itifak katileri lâzımdır. Tevbe-i sahîha idüp îmanlarım tecdîd idicek bizim eimme katında katiden halâs olurlar, şâir eimme mezheblerince hadden katlolunurlar.
EK: VIII
Hersek Sancağı'nda bâzı melâhide zuhur idüp sabıka ele girüp katlolunan Hamza nâm mühlidün [sic] meredesinden oldukları i'lâm olunmağın ol asıl melâhide toprak kadıları marifetiyle şer'ile teftiş olunup mülhid-liği sabit olanlar habsolunup ahvâlleri vukû'u üzre arz olunmağıçün mühürlü kîse ile sana defter irsal olunmuşdur. Büyürdüm ki vusul buldukda defterde mestur olan kimesneleri hüsn-i tedârik ile ele getürüp mukayyed ve mahbûs ahvâllerin toprak kadıları ile şer'ile teftiş eyleyüp ilhâda müte'allik alwâli ve akvâli sabit olup şöhretleri ilhâd ve zendeka ile ve bî-mezheplik ile olup mezbûr mühlide [sic] teba'iyyetleri olanları muhkem habs eyleyüp ahvâllerin yanınızda sübût bulduğı üzre sicili itdirüp sûret-i sicillerin süddе-i sa'âdetime gönderesin ki anlar hakkında emrim ne veçhile sudur bulursa mûcebi ile amel eyliyesin. Zikr olunan melâhideye asla himâyet caiz değildir. Şöyle ki bunların birinde ahz u celbolunup veyâhud ahar veçhile himâyet olunup halâs olduğı istimâ' oluna, ol melâhideye olunacak siyâset himâyet idenlere olmak mukarrerdir. Vebali boynuna, ana göre mukayyed olup melâhideye himâyet eylemekden ziyâde ihtiraz eliyesin. Ve bu bahane ile kendü hâlinde olanlara ve güçlü mâldar kimesnelere isnâd idüp dahi olunmakdan hazer üzere olasın. Bir sureti Bir sureti Bir sureti
Bosna beğine Pojega beğine Budun beğlerbeğisine

EK: IX
Rodoscuk ve Hayrabolu ve Burgos kadılarına hüküm ki hâlâ Hamza nâm mülhidin ahibbâsından Burgos kazasına tâbi Demürci Yahşî nâm kaıyenin imâmı ve cemâ'ati ve iki nefer sipâhî ve Hayrabolu kazasına tâbi Alacaoğlu nâm karye halkı ve ba'zı kimesnede davarları olduğı ve Rodoscuk kazasına tâbi İlbasdı nâm karyeden Velî ve Dutalı (?) nâm karye yatağı olduğı ve Köteçli nâm karyede dâhi ahibbâsı çok olduğı ve Kılıçlu nâm karye imâmı ve Rodoscuklu kapucı Mehmed nâm kimesne dâhi ahibbâsından olduğı i'lâm olunmağın zikr olunan mühlidin [sic] eğer şehirde ve eğer hâriç şehirlerde tevâbi'i bulunursa mezbûrları çavuş mübaşereti ile şer'ile teftiş eyleyüp mühlid-i [sic] mezbûra mürîd olup mahabbet ve teba'iyyet üzre olanları emrim üzre mertebelü mertebesince şer'ile takrir itdiresin ve bulunan davarlarını mîrî içün çavuşuma zabt itdiresin.
EK:X
Dergâh-ı mu'allâm çavuşlarından İmamzâde Mehmed'e virildi.
Bâ-Hatt-ı Molla (?)
İzvornik ve Gradcaniçe ve Memlihateyn kadılarına hüküm ki mektup ve sûret-i siciller gönderüp Memliha-i Bâlâ sakinlerinden Mehmed b. Hasan ve Hacı Ali ve Ali Hoca ve İbrahim Halîfe ve Hüseyin Ağa ve Mustafa ve Ca'fer ve Hasan ve çarkacı Behram ve Yassı (?) Yusuf ve Osman b. İshak ve diğer Osman b. Hamza ve Hüseyin b. Nasûh ve Ferhad ve Babağan b. Ahmed ve Hasan b. Derviş ve Yusuf b. Mustafa nâm kimesneler İzvornik Sancağı beği Ferhad ma'rifetiyle medis-i şer'e ihzar olunup bundan akdem ilhâdı sabit olup kad olunan Hamza nâm mül-hidin mezhebi üzre olup içlerinden biri sultan nâmına olup 'avretleri bir yirde cem' olup sohbet idüp şer'-i şerife muhalif ef âl-i kabîhaları olduğundan mâ'adâ "saltanat bizimdir" deyu da'vâ ider didikleri suâl olundukda mezbûrlar inkârlarıy-la cevap virüp kazâ-i mezbûreden ba'zı Müselmanlar ve Ömer Halîfe ve Yusuf Halîfe b. Mehmed nâm kimesneler Mehmed b. Hasan "Ben Sultan Hamza'nın yirine Sultan Mehmed oldum" didiğüne şehâdet eyleyüp ve ba'zı kimesneler dahî "Avretlerinüz nâ-mahremdir. Niçün cem' idersüz" didiklerinde "Size haram ise bize helaldir" deyu cevap virdiklerin ve biribirinün avretlerinün omuzlarına yapı-şup musâhabet itdiklerin ve nice efâl-i kabîhaların gördüklerin bahs eyleyüp 'arz ve i'lâm itdükleri ecilden [boş] vardukda teftiş idüp fi'1-vâki' mezbûrlar vech-i meşrûh üzere olup zikr olunan maddeler sabit ve zahir olur ise sipâhî tâyifesinden ise haps idüp 'arz eyliyesin.
Hasan Paşa âdemlerinden Ca'fer'e virildi
EK: XI
İmamzâde Mehmed Çavuş'a virildi.
İzvornik ve Gradcaniçe ve Memlihateyn kadılarına hüküm ki mektup ve sûret-i siciller gönderüp Memliha-i Bâlâ sakinlerinden Mehmed b. Hasan ve Hacı Ali ve Ali Hoca ve İbrahim Halîfe ve Hüseyin Ağa ve Mustafa ve Tayfur ve Hasan ve çarkacı Behram ve tacir Yusuf ve Osman b. İshak ve diğer Osman b. Hamza ve Hüseyin b. Nasûh ve Ferhad ve Babağan b. Ahmed ve Hasan b. Derviş ve Yusuf b. Mustafa nâm kimesneler İzvornik Sancağı beği Ferhad ma'rifetiyle meclis-i şer'e ihzar olunup bundan akdem ilhâdı sabit olup kati olunan Hamza nâm mül-hidin mezhebi üzre olup içlerinden biri sultan nâmına olup avretleri bir yirde cem' olup sohbet idüp şer'-i şerife muhalif efâl-i kabîhaları olduğundan mâ'adâ "saltanat bizimdir" deyu da'vâ ider didikleri suâl olundukda mezbûrlar inkârlarıy-la cevap virüp kazâ-i mezbûreden ba'zı Müselmanlar ve Ömer Halîfe ve Yusuf Halîfe b. Mehmed nâm kimesneler Mehmed b. Hasan "Ben Sultan Hamza'nın yirine Sultan Mehmed oldum" didiğüne şehâdet eyleyüp ve ba'zı kimesneler dahî "Avretlerinüz nâ-mahremdir. Niçün cem idersüz" didiklerinde "Size haranı ise bize helaldir" deyu cevap virdiklerin ve biribirinün

avretlerinün omuzlanna yapı-şup musâhabet itdüklerin ve nice ef âl-i kabîhaların gördüklerin bahs eyleyüp 'arz ve i'lâm itdükleri ecilden husûs-ı mezbûr şer'ile teftiş olunmasın emr idüp buyur-dum ki hükm-i şerifimle dergâh-ı mu'allâm çavuşlarından Mehmed Çavuş zîde kadruhû vardıkda mezkûrları meclis-i şer'a mürâfa'a idüp gaybet iderler ise kefiller ve şer'ile buldurması lâzım olanlara buldurup ve getürdüp ve bu husus bundan akdem bir defa şer'-i kavime muvâfik fasl olunup üzerinden on beş yıl mürur itmiş da'vâ değil ise muktezâ-yı şer' üzre dikkat ve ihtimam ile müftî muvacehesinde teftiş ve tefahhus eyleyüp göresin. Fi'1-vâki' kaziyye 'arz olunduğı gibi olup bi-hasebi'ş-şer'i'ş-şerîf sabit ve zahir oldukdan sonra bu fesâd ve kabâhet üzre olanlar sipahiler ise haps idüp 'arz eyliyesin. Değiller ise şer'ile lâzım geleni mahallinde icra idüp yirine koyup hilâf-ı şer'-i kavîm kimesneye ta'allül ve niza' itdir-meyesin. Amma hîn-i teftiş temam hak üzre olup, tezvir ve telbîsden ve şuhûd-ı zûrden hazer idüp câdde-i hakdan 'udûl itmeyüp hilâf-ı şer' ..... itmekden ve gayr-i vâki' kaziy^'e i'lâmından ihtiyat eyliyesin.

EK: XII

Müfettiş Saray kadısı ve Memlihateyn ve Gradçaniçe kadılarının mühürlü defteridir.

İzvornik Sancağında hurûc idüp mâbeynlerinde sultan ve vezîr ve kadıasker ve kadı ve defterdar ve çavuş ta'yîn idüp saltanat dâvasın iden melâhidenin ele getü-rülmesi babında yoldaşlık idenleri 'inayet ricasına 'arz iderler.

Bir nefer mülâzimc yiğirmi beş akçe ile Belene kazasın rieâ iderler
Ve erbâb-ı tımardan altı nefere terakki rieâ iderler
Ve bir nefer yeniçeriye yedekçilik Ve bir nefer acemi oğlana yeniçerilik
Ve dört nefer dânişmende mülâzemet rieâ iderler
Ve erbâb-ı tımardan bir nefere çavuşluk rieâ iderler
Ve on sekiz nefer azep yiğitlere iptidadan tîmar rica iderler

Defter

budur ki Livâ-i İzvornik'de kasaba-i Memliha-i Bâlâ'da huruç idüp fikr-i fâsid-leri üzre mâbeynlerinde hâşâ sultan ve vezir ve kadıasker ve kadı ve defterdar ve çavuş ta'yîn idüp hâşâ saltanat da'vâsın iden melâhidenin ele getürülmeleri babında yoldaşlık eyleyen kulları bunlardır ki zikr olunur. El-vâki' fi şehr'i Şa'bâni'l-Mu'azzam sene 990.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Merhum Molla Sınan Çelebi | Saray kadısı Munla Balî Efendi | Saray kadısı Munla Bâlî Hfendi | | |
| mülâzemetlcrinden Mevlânâ | dânişmendlerinden Mevlânâ | dânişmendlerinden Mevlânâ | | |
| Hasan ibn Hasan | Lûtfî bin Muharrem | Rıdvan bin Abdullah | | |
| Yusuf İsâ der livâ-i mezkur | Tîmar-ı | | | |
| 20866 on bin akça terakki | Hüseyin bin Abdi der livâ-i İzvornik zc'âmet rica olunur | 6000 büdunde ulu emirlü Tîmar-ı | | |
| Saray kadısı Munla Bâlî Ef. | Tîmar-ı | Süleyman bin Mehnıed Ça™ş | | |
| dânişmendlerinden Mevlânâ | Haydar der livâ-i Bosna | der livâ-i Köstendi! | | |
| Nuh bin Muharrem | Nâhiye-i Olukça (?) Karyc-i ve gayruhû | Nahiye-i Radomir Karye-i Kunduzkırı ve.gayruhû | | |
| | ber-mûccb-i berât ma'a ahkâm-ı | 6999 16999 | | |
| Mustafa Yeniçeri Elli birinci ağa bölüğünde dört sofalu | Süleyman an gılman-ı Bağçe-i Edirne | Memi bin Ali 3000 Bosna'da uluemirlü | Gazanfer bin Hüseyin 3000 Bosna'da uluemirlü | |
| Memi bin Sa'id | Mahmud bin Veli | Ca'fer bin Abdullah | Sefer bin Abdullah | Mustafa bin Ahmcd |
| | | | | Mahmud bin Abdullah |

An gurebâ
Hasan bin Mehmed bin Husrev bin Ahmed bin Abdurrezzak b. Musa bin
372 Abdullah MahmudMehmed Ca'fer Ebu'1-fazl Muharrem
(üç kişinin adları yırtık sebebiyle okunmuyor ) Mehmed bin Timurhan
Hüseyin bin Halil bin Nasûlı Yusuf za'îmzâde
Mezkûrun kullan zikr olunan melâhidenin ele getürülmeleri babında kemâl mertebe yoldaşlık idüp mahall-i himmet ve sezâvâr-ı 'inayet kulları olmağın 'avâ-tıf-ı 'aliyye-i husrevânîden mülâzim-i mezbûr Hasan dâ'îleri İzvornik kazasından yevmi yiğirmi beş akçe ile müfrez olan Belene kazasıyla ve mezkûrun dânişmend-ler mülâzemet ile ve mezbûr sipahi Haydar terakki belki ze'âmetle ve mezbûr Süleyman çavuşluk ile ve yeniçeri Mustafa yedekçilik ile ve diğer Süleyman yeniçerilik ile ve ulu emirlü olan mezbûrân Memi ve Gazanfer kulları tımar ile ber-murâd ve behre-mend olmaları ricasına hasbihalleri defter olunup pâye-i serîr-i a'lâya 'arz olundı. Bakî ferman Der-i 'Adl'indir.
El-'abdü'l-fakîr Lıitrullah el-Kâdi
bi-Gradçaniçe
(mühür)
Ez'afu'l-'ibâd Mahmud b. (?) el-Kâdi
bi-Memlihateyn (mühür)
Efkarıı ibâdi'l-Meliki'r-Ra'ûf Es-Seyyid Yusuf el-Kâdî bi-Saray el-Mahrûse el-Müfettiş (mühür)
EK: XIII
İzvornik beğine ve türap kadısına hüküm ki sen ki türap kadısısın mektup gönderüp dergâh-ı mu'allâm çavularından Mehmed Çavuş ile gönderilen hükm-i şerifim mûcebince ol cânibde huruç iden melâhide teftişine mübaşeret olunup dokuz neferi ele getürüp şer'ile ilhâdları sabit oldukdan sonra hakkından gelinüp melâhide dâhi ziyâde olup haklarından gelinmek içün mezbûr çavuş alıkonduğın ve mu'âvenet içün sen ki sancak beğisin lâzım olduğın bildirmeğin büyürdüm ki hükm-i şerifim vusul buldukda acele gider etbâ'ı ile ol câniblerde bakî kalan melâ-hideleri dâhi hüsn-i tedârik ile ele getürüp ahvâlleri muktezâsınca şer'-i şerif üzre teftiş idüp zendeka ve ilhâdları şer'ile sabit olanların haklarından gelinmek mukte-zây-ı şer'-i şerif üzere mûcebi ile amel idüp şer'-i şerife muhalif kimesneye te'addî olmakdan ve melâhideye himâyet olmakdan ve bu bahane ile Ehl-i Sünnet ve Ce-mâ'atden olan Müselmanlara mücerred te'addî ve ta'lîl ile hilâf-ı şer'-i şerif te'addî olmakdan hazer eyliyesin.
EK: XIV
Bâ-Hatt-ı Hümâyûn
İzvornık beğine ve Memlihateyn ve Gradçaniçe kadılarına hüküm ki siz ki ka-dılarsız mektup ve defter ve siciller gönderüp livâ-i mezbûrda zuhur iden melâhı-de teftişinde dergâh-ı mu'allâm çavuşlarından Mehmed Çavuş yedinde vâsıl olan crnr-ı şerif mûcebince teftiş olundıkda kasaba-i Memliha-i Bâlâ'dan Mehmed b Alı nam kimesne gırü kasaba-i mezbûreden Osman b. İshak ve Molla Ca'fer ve
Hacı 'Ali ve İbrahim Halîfe ve Hasan b. 'Ali ve çarkacı Husrev ve çarkacı Behram ve Yusuf b. 'Abdî ve Ferhad b. Murad nâm kimesneleri ihzar itdirüp mezbûrlar içün sâbıkâ ilhâdı sabit olup katlolunan Hamza'mn türrehâtı üzere sâbit-kadem olup bi-emri'llâhi Teâlâ helal [sic] dimeyüp küllî fesâd ve şenâ'ate mübaşeret (iden) dâll ve mudili mülhidlerdir. Bunlardan mâ'adâ sultan nâmına olan Mehmed b. Hasan ve vezîr nâmına olan Hüseyin Ağa ve İzvornik (?) kadısı nâmına olan 'Ali Hoca ve defterdar

nâmına olan Memi b. İskender ve imâm Mustafa ve 'Osman b. Hüseyin ve Hüseyin b. Nasuh ve Ahmed b. Hacı Hasan ve Hasan b. Berduş ve Sefer b. İskender ve diğer Mustafa içün temsil (?) eylemişlerdir deyu takrir idüp 'udûl-i Müslimînden kaç ibâd meclis-i şer'de vech-i meşrûh üzere mezbûrlar içün harama helâl deyüp nâ-mahrem 'avretler ile ihtilat idüp küllî fesâd ve şenâ'ate mübaşir dâll ve mudili mülhidlerdir deyu derç olan şehâdetleri sicili olunup bi-hasebi'ş-şer'i'ş-şerîf mevcud olanların fı'illerine hükm olduğun bildirmişsin. Büyürdüm ki hükm-i şerifim vüsûl buldukda bu babda onat veçhile tenbih olup anun gibi sicili olunup 'arz olunan kimesnelere mecal verilmeyüp şer'ile haklarından gelesin. Gaybet idenleri dahî hüsn-i tedbîr ve tedârik ile ele getürüp dahî dâll ve mudili olup ilhâdları sabit ve zahir oldukdan sonra mecal virilmeyüp anların dahî haklarından gelesin. Hilâf-ı şer' kimesneye iş itdirmiyesin. Amma bir bahane ile kendü hallerinde olup şer'-i mutahharaya teba'iyyetleri olup kâr u kis-binde olanları mücerred farz ve tesbit ile veyâhud celb (ve) ahar veçhile farz ve taksîr olmakdan hazer idüp câdde-i hakdan 'udûl itmeyesin.

EK: XV

Müşarünileyh dârende Osman'a virildi.

Bosna Beğlerbeğisine hüküm ki bundan akdem ol canibe ba'zı melâhide teftiş içün hükm-i şerifim virilmekle hâlâ ol bahane ile ba'zı garazı olan kimesnelere dahi olunduğı i'lâm olunmağın büyürdüm ki hükm-i şerifim vardukda bu bahane ile kimesneye te'addî ve te'allül fermân-ı şerif mûcebince ilhâdı sabit olanlardan mâ'adâ mücerred celb ve ahz olunup taharri ve teftiş ile kendü hallerinde olanlara) hilâf-ı şer'-i mutahhar dahi ve ta'arruz olunmakdan hazer eyliyesin. Bu bahane ile ba'zı kimesnelerin akçesi alunduğı i'lâm olundı. Vâkı'a yine senün adem-i ihti-mâmındandır. Ol asıl hilâf-ı şer'-i şerif alınan akçei girü ashabına alıvirüp min ba'd şer'-i şerife mugayir iş olmakdan içtinâp eyliyesiz.

EK: XVI

Der zemân-ı Mehmed Efendi muhâsebe-i evvel 'an 21 Za(Zilka'de) senelO75 (Beci)het-i

edâ-i akçe-i ba'zı kesân ki 'an bahâ-i kitâbhâ 'an muhallefat-ı maktul Lârî 'an cânib-i mîrî kabz ve der hân-ı Valde Sultan fiiruht şode ve kıymeteş fi 15 Şa'bân sene 1075 'an yedi Osman Beğ 5230 akçe dermeyân be-hazîne-i âmire teslim şode 10500 ba'dehu kitâbhâ-i mezbûre (ez) taraf-ı Saltanat-ı 'âlî-şân taleb kerde ve irsal şode ve kıymeteş 'an hazîne-i âmire red şode lâzım âmede ez ân sebeb an cânib-i muhâsebe-i evvel edâ nüvişte ber-mûceb-i 'arz-ı hâl-i sahhâfân ve fermân-ı 'âlî el-mü'errah fî 3 N sene 1075.

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Baha-i | Baha-i | Baha-ı | Bahâ-ı | Bahâ-i | | | | | |
| Kitâbü'l-Mevzûât cild | Kitâb-ı Zîc-i Fethiye Cild | ma'a aded | Elfiye 5 | guruş-i esedî kıymet | kıt'a 1 | Kitâbu'l aded | Kitâb 1 tam | Kâfir hattıyla kütüp (?) aded | |
| guruş | 2 | kıymet | 10 | | | | | guruş | 80 |
| 13 | guruş | 400 | kıymet | | | | | | |
| kıymet | 11 | | 1000 | | | | | | |
| 1300 | | | | | | | | | |
| Bahâ-i | Bahâ-i | Bahâ-i | Bahâ-i | Bahâ-i | | | | | |
| Kitâbu'l-kıt'a | Evrak-ı perişan ma'a kıymet | | hırdavat | kıt'a | Kâfir hattıyla kıt'a | kütüp kıymet | Kitâb | Tıbba müteallik kitab | |
| 5 | | 1 | 3 | 200 | | | | | |
| guruş | 100 | guruş | kıymet | | | | | | |
| aded | | aded | 850 | | | | | | |

1 10
kıymet kıymet
Tezkirei edâ dâ de fi 6 Ramazan sene 1075 bâ-dest-i Ahmed halîfe-i rûznâmçe
EK: XVII
BÖLÜM XII: TÜRKLER'İN MEZHEPLERİ VE BU ZAMANDAKİ SAPKIN CEMAATLERİ
Şurada bir yüzyılı geçmez ki her dinde bazı yeni sapkın eğilimler ortaya çıkmış olmasın. (412) Bu olay diğerlerine olduğu gibi, Muhammedîliğin de başına geldiği için, bunlardan bazılarını aktarmaya kendimi mecbur görüyorum.
Zeydîler'in (Zeidis) mezhebine mensup olanlar, Allah'ın dünyaya, Muhammed'inkini ilga edecek yeni bir şeriat ile birlikte, İranlılar içinden seçilmiş yeni bir peygamber göndereceğim söylerler.
Mu'tezilîler'inkinden (Moatezelis) ayrılmış olup bu zikredilenin hemen arkasından gelen bir başkası daha vardır. Buna mensup olanlar ise, günahsız olan peygamberlerin dışında bu dünyada kimseye kudsiyet izafe edilemiyeceğini, gerçek mü'minlerin öbür dünyada tıpkı ayın on dördündeki hali gibi Allah'ı göreceğini söylerler. Oysa bu, açıkça "Allah bu dünyada olduğu gibi, öbür dünyada da bize görünmeyecektir" diyen Muhammed'in doktriniyle uyuşmuyor.26
Mâlumîci (Malumigis) denilen bir başka mezhep daha var. Bunlar, Allah'ı bu dünyada da tanımanın mükemmelen mümkün olabileceğini iddia ediyorlar. Bunların iddiasına göre, (413) "Kendi nefsini tanı!" demek bu anlama gelir; yani yaratılanlar ancak kendilerini tanıyarak Yaratıcı'yı da mükemmelen tanımış olabilirler. Mezzachuliens (?) mezhebi ise tamamiyle buna karşıdır. Bu mezhebin mensupları, Cennet'i kazanmak için Allah'ı bu dünyada cevherinin ve yüceliğinin nuru aracılığıyla, yani bu nur kendisine ulaşanları müminlerin içine dahil etmek suretiyle tanımak gerekir derler.
Bir başka mezhep de İbâhî (şabajahi) denilenlerinkidir. Bunlar Allah'ın bütün ilmini inkâr ederler ve O'nun bu dünyayı, her şeyi ezelden yahut yaratmadan önce bilmeksizin, ortaya çıkacak durumlara göre yönettiğini, bu durumun özel birtakım işlerde olduğunu, ama tıpkı insanların (bir işi) yapmak ve o hususta deney sahibi olmak suretiyle öğrendiği gibi (Allah'ın) da bu işin bilgisini öyle edindiğini söylerler.
Ben, Türkler arasında miktarı o kadar çok olan bu mezheplerin sayılarını daha fazla artırmak niyetinde değilim. (...) (414) (...) Fakat şu son zamanlarda Türkler'in içinde çok daha tehlikeli görünen başka mezhepler var ki bunlar, devlette herhangi bir değişiklik olduğu takdirde, ve kendi doktrinlerine inananların başına geçmek suretiyle, (Türklerin) arasında şimdiye kadar mevcut olan birliği sarsacak ve yıkıcı birtakım fikirlere fırsat tanıyabileceklerdir.
Bunlardan biri, Kadızâdeliler'dir (Kadezadalis). Bu (zümre), Sultan Murat zamanında ortaya çıktı. Cenaze defni sırasında ve hortlakların ruhlarına dua ettiklerinde kullandıkları pek çok merasimin mucidi olan (!) Birgili Efendi (Birgali Efendi) (415) tarafından desteklenmiş ve geliştirilmiştir.27 Bu mezhebe mensup olanlar, imamlarını ölünün kulağına "Allah'tan başka ilah olmadığım, Muhammed'in onun elçisi olduğunu" yüksek sesle bağırmaya zorlarlar. (Müslüman olmuş) Ruslar ve ihtida etmiş öteki Hıristiyanlar, Araftan ve ölüler için yapılan dualardan kalan karmaşık kavramlar sebebiyle bu mezhebe kuvvetle bağlıdırlar (...).
(416) (...) Birkaç zamandan beri Türkler içine, prensip olarak Saray'daki entelektüeller tarafından takip edilmekte ve desteklenmekte olup İstanbul'da oldukça yaygın olan yeni bir düşünce girdi. Buna mensup olanlara Hubmesîhî (Chupmessahi), yani "Mesih'in müridleri" deniyor. Hz. İsa'nın Allah olduğuna ve dünyanın gerçek Kurtarıcı'sı olduğuna inanıyorlar. Sultanın sarayındaki, özellikle en dürüst, en medeni ve en gönül açıcı tavırlı genç Enderunlular, bu düşünceye sıkı sıkıya bağlıdırlar. O

kadar ki, aralarından bütün bu liyakatlere sahip birini övmek istedikleri zaman, bunu bir tek kelimeyle yaparlar; (417) ona "Hûp mesîhîsin" (Chupmessahisen), derler ki, "Gerçek Mesih'i tanıma ve onun yolunu takip etme durumundaki biri gibi dürüst, cömert, gönül okşayıcı ve medeni bir adamsın!" demek oluyor.
İstanbul'da bu adamlardan oldukça kalabalık sayıda bulunmaktadır ve uğurunda şehitliği göze alacak kadar bu inancı sımsıkı savunanlar mevcuttur. Bu, onların bu inanca gizlice bağlı olduklarının bir göstergesi olan beyaz sarık giymelerini engellemiyor; o kadar ki, bu düşünceye sıcak bakan birine rastlanacak olsa, bir hoşgörü elde edilebilecek, veya (aksine) bir ayaklanmaya sebebiyet verebilecek, yahut bu inancı paylaşanların arasına İncil'i sokabilecek rahat bir yol hazırlayacak bir gelişme kaydedilmiştir. Fakat bundan daha sonra, kendine mahsus yerinde söz edeceğiz.
Niyetimiz burada Türkler arasındaki muhtelif mezhepleri anlatmak olmakla beraber, (418) siyah veya beyaz rengi kullanan ressamları taklit ederek bizim de bir noktaya kadar, bu çok-dinliliğe hiçbir şeyin bu kadar aykırı durmadığı bu ülkede Ateizm'in hangi noktaya kadar nüfuz ettiğini göstermemiz, bu amacımıza ters düşmeyecektir. Ateizm'e mensup olanlar, kendi aralarında kendilerine Müsirrîn (Muserin), yani (Gerçek Sırra Sahip Olanlar) diyorlar, ki bu sır, mutlak olarak Tanrı kavramını inkâr ve (Tanrı'nın esasında) her ferdin, gördüğümüz, hayran olduğumuz olayların normal akışını yöneten kendi iç prensibi veya tabiatı olduğu fikrini tasdik etmektir. Gökler, Güneş, Ay, Yıldızlar o prensipten kaynaklanır; hareketleri ondan sağlanır ve insanlar tıpkı otlar, çiçekler gibi ondan yeryüzünde biter. İstanbul'da, çoğu kadı ve Arapça yazılarda bilgin (ulema) olan pek çok kimsenin bu düşünceye bağlı olduğunu görmek gerçekten hayret verici bir şeydir. (Bu inancı taşıyan) diğerleri ise, bilinçlerinde (419) irtidat suçunu işlediklerine kani olan ve her şeyin bu dünyada bitmiş olmasını temenni eden Hıristiyan mürtedlerdir.
Bu mezhepten, zengin ve İslami bilimlerde iyi yetişmiş, Mehmed Efendi (Mahomet Efendi) isimli bir adam,28 Allah'ın varlığına karşı küstahça ağza alınmış küfürler sarf etmiş olduğu için benim zamanımda İstanbul'da idam olundu. O bu dinsiz düşüncesini ispat etmek için şu sıradan delilinden yararlanmaktaydı: "Ya asla Allah diye bir şey yoktur, ya da bizim ulemanın bizi inandırmak istedikleri kadar ne becerikli, ne de hikmet sahibidir. Eğer O gerçekten olsaydı, beni, varlığının dünyada başka benzeri bulunmayan, ondan büyük bir horlamayla söz eden en büyük düşmanını bu kadar uzun süre yaşatmazdı." Şayanı hayret bulduğum şey, inancını inkâr ederek, gelecekte en iyiyi (inanç yolunu) takip edeceğini söyleyerek hayatını kurtarabilecekken, ümit edeceği hiçbir mükâfat olmadığından emin bulunmasına rağmen, gerçeğe olan aşkının onu şehitliğe mecbur ettiğim söyleyerek sözünden dönmektense, dinsizliği içinde ölmeyi tercih etmesidir.
(420) İtiraf etmeliyim ki, o zamana kadar dünyada gerçek ateizmin olabileceğine inanmazdım. Şimdi olduğum gibi, Allah'ın varlığının, kendi tabii nuruyla, akıl vasıtasıyla kendini ispat edeceğinden emindim. Fakat bu yenilmez inat, tabiatın ve aklın bu canlı ışıklarını korkunç bir şekilde kalplerinde söndürmüş birtakım insanların (ateistlerin) bulunabileceğine beni ikna etti. Bu doktrinin zehri o kadar keskindir ki, Saray'ın odalarının ta içine, kadınlar ve hadımların dairesine (Harem) kadar nüfuz etmiş ve paşalara, neredeyse bütün Saray'a bulaşmıştır. Bu mezhebe inananlar, birbirlerini çok severler, himaye ederler. Gönül okşayıcı ve misafirperverdirler. Yanlarında kendi inançlarından biri olduğu zaman, ona açık kalplilikle muamelede bulunurlar; güler yüz gösterirler ve gece kendisine refakat etmesi için gönlünün seçeceği bir karşı cins verirler.

Onlar birbirlerine karşı samimi ve cömerttirler; sonuna kadar hizmet etmekte aşırı derecede anlayışlıdırlar. (421) Sultan Murat'ın, her ne kadar halk arasında -hüzünlü, katı ve pinti olan- Kadızâdeliler'i zenginleşsinler, emeklilik ve evlilik hayatlarında para temin etsinler diye öne geçirme amacını taşıyor görünse de, Saray'da ve askerler arasında bu inanc[a mensup olanlar]ı desteklediği söyleniyor. Bu sözünü ettiğimiz Kadızâdeli mezhebinin, Stoacı ve melankolik bir havası vardır. Buna mensup olanlar ne müzikten, ne de güzel sözlerden hoşlanırlar; onlar gerek topluluk içinde, gerekse yalnızken hep asık suratlı ve ciddidirler. Her zaman Allah'tan bahsederler ve hiç durmadan, "Allah'tan başka tanrı yoktur" anlamına gelen La ilahe İllallah sözünü söylerler. Onlar arasında bütün geceyi (dizüstü) oturarak ve (öne) bükülmüş olduğu halde, bu sözleri şikâyetkâr ve acıklı bir biçimde tekrarlayarak geçirenler vardır. Bunlar dinlerinin bütün kural ve talimatlarını sıkı sıkıya takip ederler. Genellikle kendilerini medeni kanunlarının (fikıh) incelenmesine hasrederler ve (422) hiçbir şüpheli ve iyi açıklanmamış nokta bırakmamak için karşılıklı tartışırlar. Bir kelimeyle bunlar, hal ve tavırlarında hâkim derecedeki Türk Fariziyenleri'dirler.29 Kendi kendilerinin en büyük hayranı olup düşüncelerini paylaşmayanları hor görürler; onlara selam vermezler, onların arkadaşlığından ıstırap duyarlar ve oğullarının kendilerininkinden başka âdetleri olan ailelerden evlenmesini istemezler. Aralarındaki gerektiği gibi yaşamayanları ve başı-boşluklarıyla rezalet çıkaranları sert bir şekilde uyarırlar. Eğer onlar kendilerini düzeltmezlerse, aforoz ederler ve topluluklarından kovarlar. Bu adamlar genellikle, yerleşik hayatın kendi melankolilerine ve ölçüsüz hayallerine malzeme sağladığı birtakım zanaatkarlar veya dükkân sahipleridir.

Bu mezhepten, Hıristiyanlık'la Muhammedîliğin tuhaf bir karışımını çıkaran başka kişiler de bulunmaktadır. Bunların çoğu Moravie (?) ve Macaristan sınırlarında oturan askerlerdir. Moravie'den ve Raguza'dan getirilen (423) Sclavon (Slav) dilinde Yeni Ahit okurlar. Kur'an'ın sırlarını öğrenmeye* ve özellikle onu Arapça'sından okumaya çok meraklıdırlar. Kaba ve cahil görünmemek için bir Saray dili olan Farsça'yı da öğrenmeyi çok isterler. Ramazan dedikleri oruç ayında şarap içerler, fakat rezalet çıkmasın diye ne tarçın, ne de diğer baharatları içine koymazlar ve adına Harlalis (Hardallı ?) derler ki bu muameleden sonra (içilmesine) izin verilen bir içki olur. Bununla beraber, birer âlim olduklarını da düşündükleri için, Muhammed'in, Hz. İsa tarafından geleceği vaat edilmiş olup, Pentecote gününde onun tipi ve çehresin(i almış olduğu hal)de yeryüzüne ineceği düşünülen Kutsal Ruh olduğuna inanırlar. Her türlü karşılaşmada, Paraclete kelimesini, beyaz bir güvercin tarafından her çeşit sevinç ve mutluluğu bulacakları vaat edilen Cennet'i kazanmanın şaşmaz yolları kulağına fısıldanan Peygamber'leriyle yorumlarlar. Bosna Patarları bütünüyle bu mezhebe mensupturlar. Ama yine de diğer (424) Hıristiyanlar gibi vergi öderler. Takdis ettikleri birtakım (aziz) resimler[in]e ve Haç'a da sahiptirler. Sünnet olurlar ve Mısır'daki bir Hıristiyan mezhebi mensupları olan Kiptiler gibi, bu merasimi meşrulaştırmak için Hz. İsa örneğinden yararlanırlar. Fakat bana kısa bir zaman önce bu âdeti terk ettikleri söylendi.

Ulûhiyetin (Tanrısallık) simgeleriyle alakalı ince bir başka mesele de, Yeniçeriler arasında, Bektaş adlı birine izafe edilen Bektaşîlik denilen bir mezhep meydana getirmiştir. Her ne kadar bahis konusu olan, onlarınki kadar kaba birtakım kafalara sıkıntı verecek fena bir konu olsa da, yalnızca metafizik bir meseledir. Söylendiğine göre bu mezhep, Muhteşem Süleyman zamanında çıkmıştır.30 Bazıları bu mezhebe mensup olanları Zerakis (İştiraki ?), yani "yakın akrabalarıyla şehevi ilişkiler kuranlar" diye adlandırır. Fakat halk arasında onlara Mumsöndürenler (Mumsconduren) deniyor. Bunların hepsi, (425) dinin istediğinin de ötesinde çok katı ve çok hurafeci bir tarzda tapınmaya yönelik olarak Muhammed'in şeriatını gözetirler. (...) Vaktiyle bu

mezhepten, Türkler arasında Nesîmî (Nemisi) diye meşhur olup, Allah'a hiçbir sıfat yakıştırılmaması gerektiğine inandığından, minarede Allahu Ekber diyerek ezan okuyan müezzine, "Yalan söylüyorsun" dediği için diri diri derisi yüzülen bir şair vardı. Bugün hâlâ yüksek rütbeli Yeniçeri subaylarından büyük bir kısmı bu mezhebe mensupturlar. Fakat, daha önce söylediğimiz gibi, şu anda hüküm sürmekte olan padişaha karşı ayaklanmaları sebebiyle idam edilen (426) Bektaş Ağa, Kul Kâhya ve Mehmed Ağa zamanında sayıları daha da fazlaydı. Bu insanlar yaratılışın tabii içgüdüsüne karşı koymak suretiyle kan bağına hiç aldırış etmeksizin, yakın akrabalarıyla, mesela babalar oğulları ve kızlarıyla, şehevi yakınlık kuruyorlardı. Bu iğrenç ve gayri meşru ilişkiyi mazur göstermek için de, bir fidan, bir ağaç diken kişinin, o ağacın meyvesini başkalarına bırakmadan, önce kendisinin yemesi gerektiğini ileri sürüyorlardı. Kendi mezheplerine mensup olanların lehine olduğunda, (karşı taraf) kim olursa olsun yalancı şahitlik yapıyorlardı. Bu vasıtayla, başkasının mallarına el koyarak fevkalade zenginleşmişlerdi. Fakat Bektaş'ın ölümüyle ve kendilerini destekleyenlerin iktidardan düşmesiyle büyük bir kayba uğradılar. O zamandan beri, Yeniçeriler'in şeyhi ve zengin, bilgili bir adam olan Sütçü Bekir (Sudgi Beker) (427) sayesinde biraz kendilerine geldilerse de,31 din hususunda hakkında iyi şeyler olduğu kadar kötü şeyler de söylenen bu adamı hayatından eden Veziriazam Köprülü Mehmed Paşa'nın otoriter idaresi sebebiyle ikinci bir yenilgiye uğradılar. Bununla beraber, İstanbul'da bu mezhebe mensup olanların çokluğu yüzünden, o vakit daha fazla da ileri gidilmedi. Ayrıca siyaset, imparatorluğun birçok yerinde zaten dini sebeplerden çok, başka şeyler yüzünden de dökülen kanların daha fazla yayılmasını istemiyordu.

Her ne kadar Sâbiîler (Sabin) denilen mezhebe mensup bulunanlar Muhammedi olsalar da, öyle görünüyor ki, kamuoyu nazarında daha çok, başka herkesin onların yeminli düşmanı olmakla övündüğü putperestliğe doğru uzaklaşıyorlardı. Zira, yeryüzündeki bütün yaratıkların üzerinde sahip olduklarına inandıkları etkileri sebebiyle, Güneş ve Ay'da, dünyanın bu büyük ışık kaynaklarında, birtakım tanrısal nitelikler olduğuna inanıyorlardı.

İstanbul'da bu mezhebe mensup bazı astrologlar ve natüralistler vardır. Fakat, (428) erkeklerinin tabii olarak güneşe, kadınlarının ise aya taptıklarını (bildiğimiz) Partlar ve Medler (İranlılar ?) arasında çok daha büyük sayıda mevcutturlar.Bu insanlar ne hayat tarzlarında çok katıdırlar, ne de kendi şeriatlarının merasimlerinin çok sıkı gözlemcisidirler; ama ahlaken iyi bir yaşantıları vardır ve hemen her konuda hakimane hareket ederler. Ruhun ölümsüz olduğuna ve işlenen günah yahut sevabın öbür dünyada ceza veya mükâfat göreceğine inanmakta sıkınaları vardır. Ne kendilerine yapılan küfürlerin, ne haklarında söylenen hakaretamiz sözlerin, ne de insanların kendilerine yaptıkları kötülüklerin intikamını alnının peşinde değillerdir. Çünkü bunlara yıldızların tabii etkileri olarak bakarlar. Herhangi bir sağanak yağmur bizi ıslattığında veya Temmuz'un güneşi fazlaca hararet yaptığında kesinlikle kızmazlar.

Münâsihî (Münasibi) diye adlandırılanlara gelince, bunlar münhasıran Pythagor'culardır. Ruh göçüne, yani ruhun bedenden bedene geçmesine inanırlar. Bunlardan (429) İstanbul'da bir miktar vardır. Polonya kökenli, fakat Saray'da yetişmiş, Türk edebiyatını çok iyi bilen, burada anlattığım pek çok özel bilginin çoğunu kendisinden öğrendiğim Albertus Bobovius,32 bu konuda İstanbullu bir eczacı ile aralarında geçen eğlenceli bir mülakatı bana anlattı. Bu (eczacı) iyi CP' tim görmüş biri olduğu için sık sık onun dükkânına gidiyormuş. Yine bir gün dükkânında onunla sohbet ederken, samimi bir şekilde birçok şeyden bahsettikleri bir sırada, bu küçük şölenlerinde kendilerini rahatsız eden siyah bir köpeğe bir tekme atmış. Bu

(hareket) eczacının yüzünün rengini attırmış. Albertus adamın yüzünde kızgınlık belirtisi görüp ondan özür dilemek gerektiğini anlamış ve köpeğine hakaret ettiği için affını dilemiş. Misafirinin medeniliğinden memnun olan eczacı ona, kendisinden değil Allah'tan özür dilemesi gerektiğini, çünkü yapağının küçük bir günah olmadığını söylemiş. Tam bu tarzda sohbet ettikleri esnada, (430) oraya Bahâî Efendi (Behai Effendi) adında bir müftü getirilmiş. Bu vesile ile müftünün ve köpeğin ruhundan bahsetme imkânı doğmuş. Bunun üzerine eczacı misafirine (A. Bobovius), buraya getirilen müftünün ruhunun haşr gününe kadar mezarda kalıp kalmayacağını sormuş. Albertus'un cevap vermekten aciz kaldığını görünce, meseleyi bizzat çözmek üzere eczacı söz almış ve ona, insanlar öldükten sonra ruhun, o insanın dünyadayken sahip olduğu karaktere ve mizaca benzer karakteri ve mizacı olan bir hayvanın kalıbına girdiğini, mesela obur birisinin ruhunun bir domuza, şehvet düşkünü birinin ruhunun bir tekeye, cömert adamın ruhunun bir ata ve gözü açık birinin ruhunun bir köpeğe geçeceğini ve diğerlerinin de buna benzer şekilde olacağını söylemiş, bunu ispat etmek için de ona, insanların farklı tabiatlarından ve ruhların ölümden sonra (431) ikamet edecekleri yerlerden bahseden bir kitap göstermiş. Arkasından da, İstanbul'da maalesef bu inanca mensup çok az kimse bulunduğundan şikâyet etmiş, ama yine de gerçekte her meslekten birkaç kişinin olduğunu ve asıl Kahire'de bunlardan bir hayli mevcut bulunduğunu söylemiş. Her zaman kendi mesleğinden olanlara ve kendisi için, öldükten sonra ruhlarının deve gibi, çalışkan, yumuşak, sabırlı az yiyip içen ve Doğu'nun en uzak mıntıkalarından her türlü ecza maddesini getiren bir hayvana girmesi için dua ediyormuş. Ayrıca da, kendi ruhunun üç bin üç yüz altmış beş yıl bir deveden ötekine geçerek bütün dünyayı dolaştıktan sonra, daha önce hiç olmadığı kadar saf ve mükemmel bir insanın vücuduna gireceğinden şüphesi yokmuş. İşte bu eczacının -söylendiğine göre bütün Çinliler'le ortak olan- inancı buydu.

(432) İşrâkî (Eschraki) yahut "aydınlanmışlar" denilenlerin mezheplerine gelince, bunlar tamamen Pythagor'culardır. Bu mezhebe mensup olanlar, prensip olarak Allah fikrinin ve O'ndan (bir parça) olan sayıların temaşasına kendilerini vermişlerdir. Her ne kadar O'nun birliğinden emin iseler de, yine de birlikten gelen bir sayı olarak Trinite'yi de inkâr etmezler. Düşüncelerini iyi anlatmak için, onu üçe katlanmış bir mendilin konumuyla karşılaştırmayı örnek olarak tabii bir şekilde kullanırlar. Onlara göre, mendil açıldığı zaman aslında tek parçadan oluştuğu görülecektir. Bu insanlar, her ne kadar onda kendi prensiplerine uygun olarak kullanılabilecek ve doktrinlerinin hakikatini ispata hizmet edebilecek birtakım yerler buluyorlarsa da, hiç de Kur'an'ın kompozisyonunun büyük hayranları değillerdir. Zor ve uyarlaması sıkıntı yaratan kısımları atıyorlar ve onların ilga edilmiş olduğunu söylüyorlar. Çünkü, gerçek mutluluğun ve Cennet'in bütün sevinçlerinin, esasında Allah'ın (433) mükemmeliyetini, ululuğunu ve yüce zatını müşahede etmekten ibaret olduğuna inanırlar. Muhammed'in basit ve maddeci ruhları kazanmak için uydurduğu, kaba hayallerle ve göklerin gülünç planıyla alay ederler, küçümserler. Şeyhler (Schecs), yahut mescitlerin ve büyük (selâtin) camilerin becerikli vaizleri bu mezheptendir. Bu mezhebe mensup olanlar, suluklarında (tuttukları mistik yolda) titiz, gayretli, yiyip içtiklerinde kanaatkar olup hoş bir mertebededirler ve açık yüzlüdürler. Müziğin büyük amatörleri ve oldukça iyi şairler olup, ayinlerinde kullandıkları manzum ilahiler düzenlerler. Çok cömert ve müşfiktirler ve insani zaaflara karşı çok anlayışlıdırlar. Ne pinti, ne katı, ne de kendini beğenmişlerdir. Zaten onları İstanbul'da saygıdeğer yapan da bu nitelikleridir. Gençlikte güzellik, ruhu açığa çıkaran bir şey ve yaratılmamış güzelliğin tükenmez üstünlüğünü hatırlatan bir masumiyet bulmaktan büyük zevk alırlar. (434) Yakınlarını şefkatle sevmeye her zaman amadedirler, çünkü

söylediklerine göre onlar Allah'ın yarattıkları olup, onlara karşı besledikleri bu aşk kendilerini Yaratıcı'nın aşkına götürmektedir. Bunlar iyi görünümlü, asil bir çehreye sahip ve bütünüyle hoş edalı mektepli çocukları elde edebilmek için bütün gayretlerini sarf ederler. Onları itina ile perhize ve kanaatkârlığa ve mezhepleriyle ilgili diğer faziletlere alıştırmaya yönelik bir eğitime tabi tutarlar. (Dolayısıyla) bunlar bütün öteki Türkler'den daha fazla dürüst bir karakter sahibi olmakla nitelendirilmeğe layıktırlar. Onların Hıristiyan dininde doğmamış olmalarına ve bizim dinimizin sırlarıyla yetiştirilmemelerine doğrusu hayıflanıyorum.
Kendilerine Hayretîler (Hairetis), yani "şaşkınlığa düşmüşler" denilen, bu bahsettiğimle taban tabana zıt bir mezhep daha var. Bunlar her şeye karşı şüphe beslerler ve hiçbir şeyi asla tam olarak belirlemezler. Aksini belirtmeksizin her şeyden sızlanırlar ve gerçeği bulmak için kendilerini soru sormak zahmetine sokmazlar. Asla (kimseyi bir şeye) ikna etmeye veya (bir şeyden) vazgeçirmeye çalışmazlar ve (435) akademisyenler gibi, insan zekâsının kurnazlığı sayesinde, gerçeğin hiç-bir zaman meydana çıkmamasını sağlayacak bir biçimde yalanın savunulacağını, hatta tam aksine, birtakım numaralar ve yanıltmacalarla gerçeğin en az yalan kadar çirkin gösterilebileceğini söylerler. Buradan, her meselenin yalnızca mümkün olabileceği, nihai ve kesin olamayacağı sonucunu çıkarırlar ve kesinlik kazanmayan şüpheli şeyler için, sanat ve bilim alanına nüfuz etme zahmetine girmeden, Allah bilir (Allah bilur), bize karanlık (bize karanuk), yani "biz bilemeyiz" demekle yetinirler. Bununla beraber aralarında, ileride müftü (Monftis) olacak vaizler yetiştirmekten geri kalmazlar. Ama bu görevde de öteki görevlerde yaptıkları gibi, yani ilgisizce davranırlar ve her zaman için isteyenin lehine, sonuna Vallâhu a'lemu bi's-savâb (Welabu calem bissmah), yani "en iyisini Allah bilir" sözlerini ekledikleri fetvalar vermeye hazırdırlar.
(436) Yaşantıları müreffeh ve rahattır. Kendi tabii eğilimlerini takip etmeye her zaman için bir arzu duymakla beraber, dinin istediği şeyleri tamı tamına yerine getirirler ve medeni kanunların emrettiklerine harfiyen uyarlar. Yanlarında bir refakat eden olduğunda, kötü izlenim bırakmamak için şarap içerler, ama kendi aralarında bir araya geldiklerinde, sohbet etmeye ve ruhi uyuşukluklarını gidermeye çok katkısı olan, içine esrar (Opium) karıştırılmış birtakım karışımlar içerler. Bunun buharından iyice sarhoş olduklarında, kendilerine yapılan bütün tekliflere -birkaç direniş olsa da- uyumlu hale gelirler, çünkü bir düşüncenin doğruluğuna bir başkasından daha ziyade kailidirler. Fakat bu mezhebin kuvvetle etkilediği kendi dostlarına karşı daha ziyade sevecenlikleri vardır. Onlar her ne kadar İdrakîler "dogmatik inatçılar" olarak niteleseler de, müftülük görevine kadar gelebilmiş o mezhebin mensupları, bereket ki Hayretîler'e mensup olanlardan daha fazla (437) bu işi götürmektedirler, çünkü belirli, kesin prensipler üzerinde hareket ettiklerinden, devletin önemli işleriyle ilgili fetvaları imzalarken daha ihtiyatkâr davranıyorlar ve bazı durumlarda, gerçek duygularına ihanet etmektense görevi bırakmayı tercih ediyorlar. Oysa ötekiler (Hayretîler) zaten tabiat itibariyle ihmalkâr olduklarından, verilen hükmün sağlamlığından çok, önlerine çıkan fırsatın gösterdiği tarafin çıkarına fetvayı imzalıyorlar. O tarzda ki, her zaman onların mütalaalarına uygun cereyan etmeyen olaylar, başarısızlıkların daha çok, öteki (devlet görevli)lerinden daha sık meslekten kovulan yahut ölümle cezalandırılan müftülere yüklenmesine yol açıyor.
(Burada) Türkler arasında bulunan bütün mezheplerin tam bir katalogunu yapmaya çalışmayacağım. Bu bölümü bitirmeden önce yalnız şunu söyleyeceğim ki, bunlardan, imparatorlukta ne kadar çok şehir ve mektep varsa, o kadar var ve hiçbir becerikli ve ihtiraslı vaiz yok ki bunlardan birine mensup olmasın veya içlerinde bunların bir müridi bulunmasın. Bir kelimeyle, din konusundaki bu düşünce çeşitliliği

Türkler arasında, her ne kadar düşmanlarından intikam alma ve devletin nizamını sarsma amacı taşımasa da, hemen hemen sonsuzdur ve hangi milletten olursa olsun, hiçbir karşılaştırmaya gerek bırakmayacak kadar, Hıristiyanlar'dakinden daha büyüktür. İster bilerek, ister zorla, ister ilgi yoluyla olsun, Muhammedi hurafenin içine giren bu (çeşitlilik) durumunu, ancak milletlerin çeşitliliğine benzetebilirim.